

INSTITUTUL TEOLOGIC BAPTIST DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE TEOLOGIE BAPTISTĂ,
UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI



JURNAL TEOLOGIC

Vol 12, Nr 1, 2013



EDITURA UNIVERSITARĂ

Redactor Șef / Editor

Dr Sorin SABOU (Conferențiar, Baptist Theological Institute of Bucharest; Liberty University)

Consiliul editorial/Editorial Counsel

Dr Daniel MARIȘ (Rector, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Otniel BUNACIU (Dean, School of Baptist Theology, University of Bucharest)

Dr Ben-Oni ARDELEAN (ProRector, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Sorin BĂDRĂGAN (Dean, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Octavian BABAN (Chair Department, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Corneliu BOINGEANU (Chair Department, School of Baptist Theology, University of Bucharest)

Dr Vasile TALPOȘ (Professor, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Samuieș BĂLC (Lecturer, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Daniel GHERMAN (Lecturer, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Consiliul consultativ/Advisory Board

Dr Radu GHEORGHITĂ (Associate Professor, Midwestern Baptist Theological Seminary)

Dr Paul KISSLING (Professor, Lincoln Christian University)

Dr Bruce LITTLE (Professor, Southeastern Baptist Theological Seminary)

Dr Eugen MATEI (Director, Center for Advanced Theological Studies, Fuller Theological Seminary)

Dr Mihaela MIROIU (Professor, National School of Political and Administrative Studies)

Dr Parush PARUSHEV (Dean, International Baptist Theological Seminary)

Dr Ian RANDALL (Fellow, Royal Academy of Historians)

Dr Tiberius RAȚĂ (Chair Department, Grace College & Theological Seminary)

Dr Adonis VIDU (Associate Professor, Gordon Conwell Theological Seminary)

Adresa redacției

Str. Berzei, nr. 29, București, sect.1, 010251, România, tel. 021-3159108, editor@jurnalteologic.ro, www.jurnalteologic.ro

Editura Universitară

Bd. Nicolae Bălcescu nr. 27-33, Sector 1, București, 010045, Tel. 021-315.32.47, www.editurauniversitară.ro

Jurnal teologic / coord.: Sorin Sabou - București: Editura Universitară, 2013

ISSN 1 844 - 7252

1. Sabou, Sorin (coord.)
2. Mariș, Daniel (coord.)

Cuprins

Eugen MATEI, Social Trinitarianism and the Trinitarian Thinking of the Church Fathers 5

Sorin BĂDRĂGAN, Natura bisericii în înțelegerea unor teologi reprezentativi din primele cinci secole 21

Sorin SABOU, The Son from Above 43

Samuieľ BĂLC, Consilierea spirituală - resursă fundamentală pentru familie 59

Teodor-Ioan COLDA, Condiționări vetero-testamentare în interpretarea unor teme literar-teologice din Evanghelia după Ioan (II) 83

Andrei SAVA, The Sufficiency of Scripture in Biblical Counseling 111

Social Trinitarianism and the Trinitarian Thinking of the Church Fathers

Dr Eugen MATEI

Director, Center for Advanced Theological Studies

Fuller Theological Seminary

matei@fuller.edu

Abstract

This paper considers some aspects of the Trinitarian thinking of the Fathers in order to evaluate its relevance to contemporary social Trinitarianism. An understanding of the Trinitarian language is essential for understanding the social Trinitarian argument. Therefore, without attempting a detailed exposition of the history of doctrine, this paper makes an overview of the emergence of the Trinitarian language in the Cappadocian vis-à-vis the Augustinian language. The second part of the paper goes beyond the Trinitarian language of the Fathers, to consider their use of the „social analogy in Trinitarian context.

Keywords

Trinity, social, Church Fathers, Augustine, doctrine

Introduction

Social Trinitarianism is a trend of thought in Christian Trinitarianism that conceives God as a divine society of three Persons: Father, Son and Spirit, perfectly united in their love relationship. Contemporary

social Trinitarian theologians find support for this view in the Trinitarian thinking of the Cappadocian Fathers oftentimes set in contrast with Augustinian theology. This paper considers some aspects of the Trinitarian thinking of the Fathers in order to evaluate its relevance to contemporary social Trinitarianism. An understanding of the Trinitarian language is essential for understanding the social Trinitarian argument. Therefore, without attempting a detailed exposition of the history of doctrine, this paper makes an overview of the emergence of the Trinitarian language in the Cappadocian vis-à-vis the Augustinian language. The second part of the paper goes beyond the Trinitarian language of the Fathers, to consider their use of the „social analogy in Trinitarian context. The paper will conclude with some observations regarding the relevance of these developments for contemporary social Trinitarian formulations.

The Trinitarian Grammar of the Fathers

In his impressive study of the emergence of the Trinitarian doctrine in the context of the Arian controversy R. P. C. Hanson makes the following observation about the context of the emergence of the Trinitarian doctrine:

[I]t was not a history of the defense of an agreed and settled orthodoxy against the assaults of open heresy. On the subject which was primarily under discussion there was not as yet any orthodox doctrine.... This is not the story of a defense of orthodoxy, but of a search for orthodoxy, a search conducted by the method of trial and error.¹

¹ R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), xviii-xx. Hanson's position appears somewhat overstated. In the New Testament there is a clear sense of orthodoxy and error. In searching

One could observe that in the context of the third and fourth centuries the issue under discussion was the same as in the first Christian century: the identity of Jesus Christ (Matthew 16:13-16). However, this time the Jewish context and the background of the New Testament were replaced by the social and intellectual context of the Roman Empire.

In this new context the question of the identity of Jesus Christ, the Son of God, was posed by Arius in terms of 'generated-ungenerated'. The underlying question was if the Son is eternal/divine (thus, generated from the Father), or he is but one (the first) of God's creations. To preserve the soteriological principle that Jesus can save only if he is divine, the Fathers of the fourth century affirmed the eternal generation of the Son from the very essence of God the Father. Implicitly another problem arose, namely how to think and speak about God who is Father, Son and Holy Spirit, and still one God. Alongside rival positions that emerged in this debate it was the merit of the three great Cappadocians in the East to have adopted the same theological language, to use it consistently, and to insist on its correctness, thus bringing some uniformity to the theological expression of orthodoxy. The language of the Cappadocians was the language of *hypostasis* and *ousia*, two words that in the early stage of the debate were used as synonyms.

The word *hypostasis* had been used in a non-philosophical sense by Hippocrates (V-IV BC), Polybius (II BC), Diodorus Siculus (I BC) and others.² It had various meanings such as substantial nature, essence, ac-

for a relevant way to express the doctrine of the Trinity the Fathers acted with the deep conviction that they were laboring to preserve "the faith that was once for all entrusted to the saints" (Jude 3).

² W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early*

tual being, reality, situation, condition, frame of mind, and realization. Philosophical uses of this term emerged in Stoic philosophy, as well as in Neo-Platonism. For Stoics, each thing counted as nonexistent before its realization, whereas for Neo-Platonists the ground of the existence of each thing before its realization is "more than existing."³ Provided the knowledge of their different contexts, for both Stoics and Neo-Platonists *hypostasis* meant "realization turning into appearance." In the LXX *hypostasis* occurs twenty times, with the single theological use in the apocryphal *Wisdom of Solomon*, where it refers to God's 'being'.⁴ In the New Testament the word occurs five times, in 2 Corinthians 9:4, 11:17, Hebrews 1:3, 3:14, and 11:1. The only theological use of the word is in Hebrews 1:3. Different translators render this expression differently as "the express image of his (God's) *person*" (KJV), or "the exact representation of his *nature*" (NAS), or "the perfect representation of His *being*" (Williams).

The word *ousia* had had longer a philosophical usage, being found in both Plato and Aristotle.⁵ It had various meanings, such as existence, category or status, substance, stuff or material, form, and definition. The word does not occur in the Bible, and for this reason some of the Patristics hesitated to use it. Stead observed that the difficulty to un-

Christian Literature, 2nd ed., (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. v. *hypostasis*.

³ Hanson, *The Search*, 182.

⁴ Other references are in Deut. 1:12, 11:6, Jud. 6:4, Ruth 1:12, 1 Sam. 13:21, 23, 14:4, Job 22:20, Ps. 39:6, 69:3, 89:48, 139:15, Jer. 10:17, 23:22, Ezek. 19:5, 26:11, 43:11, Nahum 2:8.

⁵ A detailed analysis of the use of *ousia* can be found in C. Stead, *Divine Substance*, (Oxford: Clarendon Press. 1977).

derstand its usage comes not only from the variety encountered from writer to writer, but also from "the complexity of a generally accepted pattern, modified in some cases by the assumptions of Platonism or Stoicism, but seldom controlled by conscious analysis."⁶ Initially *homousios*, a compound of *ousia* (*homos* = like, similar) received wider usage. However, the term was not used in Trinitarian context until the second half of the third century, when it was adopted to show the relationship of the Son to the Father. Both *hypostasis* and *ousia* appear together in the creed of Nicaea that runs as follows:

We believe in one God Father Almighty Maker of all things,
seen and unseen:

And in one Lord Jesus Christ the Son of God, begotten as
only-begotten of the Father, that is of the substance (*ousia*) of
the Father, God of God, Light of Light, true God of true God,
begotten not made, consubstantial (*homousios*) with the
Father, through whom all things came into existence, both
things in heaven and things on earth; who for us men and
for our salvation came down and was incarnate and became
man, suffered and rose again the third day, ascended into
the heavens, is coming to judge the living and the dead:

And the Holy Spirit

But those who say, "there was a time when he did not exist",
and "Before being begotten he did not exist", and that he
came into being from nonexistence, or who allege that the
Son of God is of another hypostasis or *ousia*, or is alterable
or changeable, these the Catholic and Apostolic Church
condemns.⁷

⁶. Stead, *Divine Substance*, 131.

⁷. This is the Creed of Nicaea as reconstructed by G. L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicaea e di Constantinople*, (Rome, 1967), 226-41 and translated in Hanson, *The Search*, 163.

In the three instances when *ousia* is used in this creed the main concern was to defend the divinity of the Son. These statements demonstrate that the sonship of the Son is by nature not by adoption. This was done for soteriological concerns vis-à-vis the Arian teaching that the Son is the first of God's creations. There is no intention here to show how there are three in the Godhead, and how each one relates to the others. Belief in the Holy Spirit is only briefly mentioned. In the single instance in which both *hypostasis* and *ousia* are used together in this creed they are used synonymously.⁸ It was by the intense activity of the Cappadocians that *ousia* became consecrated to express the unity of the Godhead and *hypostasis* each of the three in the Godhead. By using the Trinitarian language thus adopted the Cappadocian Fathers tried to distance themselves from the Sabellians who "confused the persons" and the Arians who "divide nature".⁹ Their primary concern in this formulation was to preserve the divinity of the Son and the Spirit, as a *sine qua non* soteriological condition.

⁸ In one of his letters addressed to Maximus the Philosopher Basil of Caesarea criticized Dionysius of Alexandria, the head of the Catechetical School and bishop between 274-276, for making a difference of both *hypostasis* and *ousia* in the Godhead. However, it appears obvious that Dionysius made this difference exactly because initially the two terms were used synonymously. For the original text see Basil of Caesarea, *Letter IX*, 2. The same is true about the controversy against Apollinaris. In *Letter CXXV*, 1, Basil attempted to use this creed to attribute the difference between *hypostasis* and *ousia* to the fathers of Nicaea, while Apollinaris used the same text to show that the two terms were identical.

⁹ Gregory of Nazianzus, *On the Holy Spirit*, 30. All further quotations from the Father are from Philip Schaff. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978).

If we turn our attention now to the developments in the Latin West it should be mentioned that technically speaking the Trinitarian language was inaugurated in Latin theology prior to the Cappadocians. The first to use the phrase *una substantia in tribus personis* referring to the Trinity was Tertullian in his treatise *Adversus Praxean Liber* (213 AD). The Latin *persona* and *substantia* were not defined better than the Greek *hypostasis* and *ousia*, as formal philosophical concepts, therefore they also did not have a generally accepted precision of meaning. Of the two, *persona* was less clearly defined, but soon it surpassed *substantia* in importance in the Trinitarian discourse. Although it is not entirely certain, *persona* seems to come from the verb *personare*, “to sound through”, and it was used to translate the Greek *prosopon*, face, in the sense of the actor’s mask. Etymologically it is linked with the Etruscan *persu*, which was found written beside a representation of two masked figures.¹⁰

The fact that there was no direct correspondence between the Greek and the Latin terminology further complicates the issue. Originally both *hypostasis* and *ousia* were rendered as *substantia* in Latin. The correspondence of Trinitarian language between Greek and Latin was adopted alongside the process of defining the language and the doctrine itself. Gregory of Nazianzus was aware of some complications regarding the parallel formulation of the doctrine in each of the two languages. He argued that even if the Latin *persona* is the equivalent of the Greek *prosopon*, and not *hypostasis*, what the Latins mean by “one *substantia* in

^{10.} Karl Rahner et. al. eds., *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*, Vol. 4, (Basle, Montreal: Herder and Herder), s. v. ‘Person’, by Eberhard Simons.

three *personae*” is the same with what the Greeks mean by “one *ousia* in three *hypostases*”:

We use in an orthodox sense the terms one essence and three hypostases, the one to denote the nature of the Godhead, the other the properties of the Three; the Italians mean the same, but, owing to the scantiness of their vocabulary, and its poverty of terms, they are unable to distinguish between essence and hypostases, and therefore introduce the term persons (*prosopon*), to avoid being understood to assert three essences. The result, were it not piteous, would be laughable.¹¹

Augustine, in turn, was aware of the difficulty of adopting the language of *hypostasis* and *ousia* because the two words were synonyms:

I give the name essence to what the Greek call *ousia*, but which we more generally designate as substance. They indeed also call it *hypostasis*, but I do not know what different meaning they wish to give to *ousia* and *hypostasis*. Certain of our writers, who discuss these questions in the Greek language, are wont to say *mian ousian*, *treis hypostaseis*, which in Latin means one essence, and three substances.¹²

The question whether the Latin and Greek formulations are absolutely identical as well as the terminological equivalency is still open for discussion, but it is important to observe the awareness of the church Fathers themselves regarding this issue and how they approached it.¹³

^{11.} Gregory of Nazianzus, *Oration XXI*, 35. See also Gregoire de Nazianze, *Discourse 20-23*, (Paris: Les editions du cerf, 1980) for its valuable critical comments.

^{12.} Augustine of Hippo, *The Trinity*, 5. 8, 10, trans. Stephen McKenna in *The Fathers of the Church. A New Translation*, (Washington DC: The Catholic University of America Press, 1963), 187.

^{13.} For a recent restatement of the problem and a comparison between the Orthodox and the Catholic views see: André de Halleux, “Personnalisme ou

In a letter addressed by Pope Damasus to the Oriental Fathers in 382 the vocabulary of the Cappadocians was accepted as appropriate and equivalent to its Latin counterpart.¹⁴ As at the beginning of the formulation of the Christian Trinitarian doctrine, issues of language have continued to re-emerge in the Trinitarian debate to this day.

The Social Image of the Trinity in the Cappadocian Fathers and Augustine

Just as important as the terminology adopted to express the Trinitarian doctrine was the imagery used to explain it. In the Trinitarian debate of the fourth Christian century the analogy of the family of Adam, Eve, and Seth was used by the Cappadocians to defend the consubstantiality of the Father, Son and Spirit, and the distinction between the Son and the Spirit in their relationships to the Father. The question was raised regarding about how can it be possible that both the Son and the Spirit come from God and are divine, and there is still, one God.

The argument brought by the Cappadocians was that as both Eve and Seth derived their beings from Adam in different ways, so the Son and the Spirit are consubstantial with the Father, but they derive their beings from the Father in different ways. The Son's relationship to the Father is one of eternal *generation*, and the Spirit's relationship is one of eternal *procession*. The Father, therefore, is the unbegotten source of divine life. The unity between the three divine *hypostases* was seen in

essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse," *Revue théologique de Louvain*, 17 (1986):129-155.

¹⁴. Bertrand de Margerie, S. J., *The Christian Trinity in History*, (Petersham: St. Bede's Publications, 1982), 106-7.

terms of “a certain communion indissoluble and continuous”, in such a way that there is no “vacuum or interval, void of subsistence, which can make a break in the mutual harmony of the divine essence, and solve the continuity by the interjection of emptiness.”¹⁵ This unity manifests itself in the fact that there is no division of will or power in God. The Godhead is “undivided in separate persons”:

To us there is One God, for the Godhead is One, and all that proceedeth from Him is referred to One, though we believe in Three Persons. For one is not more and another less God; nor is One before and another after; nor are They divided in will or parted in power; nor can you find here any of the qualities of divisible things; but the Godhead is, to speak concisely, undivided in separate Persons; and there is one mingling of Light, as it were of three suns joined to each other. When then we look at the Godhead, or the First Cause, or the Monarchia, that which we conceive is One; but when we look at the Persons in Whom the Godhead dwells, and at Those Who timelessly and with equal glory have their Being from the First Cause – there are Three Whom we worship.¹⁶

The limitations of what is now called the “social” analogy of the Trinity was recognized in Gregory of Nyssa’s answer to Ablabius who questioned this analogy by showing that since we refer to Peter, John and James as to three men, if we apply the same reasoning when we speak about the Father, Son and Spirit, we imply that there are three Gods. Operating within a Platonic framework, Gregory of Nyssa answered that there is only one human nature, therefore strictly speaking we should use ‘man’ only in singular and identify each of the three by

¹⁵. Basil of Caesarea, *Letter XXXVIII*, 3.

¹⁶. Gregory of Nazianzus, *The Fifth Theological Oration. On the Holy Spirit*, 14.

name.¹⁷ Moreover, Gregory underlined the contrast between human and divine natures. Unlike humans, the Father, the Son and the Holy Spirit are undivided in their operations. John Leroy Gresham Jr. has pointed out the major difference between the Cappadocians and contemporary social Trinitarian theologians in the use of the social analogy of the Trinity. "The unity envisioned by the Cappadocians, whether divine or human, is not social or communal, but metaphysical or substantial. Thus, while the Cappadocians use the social analogy to illustrate divine trinity, they do not develop a social concept of divine unity."¹⁸

Unlike in the East, the Western theologians of the first Christian centuries avoided the use of the social analogy of the Trinity. Although Tertullian employed analogies from the corporeal world in his attempt to illustrate the Trinity, his preference was for images such as root-branch-fruit, source-river-rivulet, sun-ray-tip of the ray.¹⁹ Augustine was the one who evaluated the social analogy of the family of Adam, Eve and Set.²⁰ However, this image seemed offensive to him by "arousing thoughts of corporeal conceptions and births" with respect to the Divinity.

It is generally affirmed that unlike the Cappadocians who developed their Trinitarian doctrine by starting with the three divine persons

^{17.} This issue is discussed in detail by Jaroslav Pelikan, *Emergence of the Catholic Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 221-5.

^{18.} John Leroy Gresham Jr., *The Social Model of the Trinity in the Theologies of Leonard Hodgson, Jürgen Moltmann, and Joseph Bracken*, (Ph. D. Dissertation, Baylor University, 1991), 20.

^{19.} Tertullian, *Adversus Praxean Liber*, VII, 5-7.

^{20.} Augustine of Hippo, *The Trinity*, 12.5, *The Fathers of the Church*, 346.

and asking how they are one, Augustine started with the nature of the one God and asked how he is three.²¹ He rejected the social analogy of the Trinity in favor of the analogy of subject, object and relation, applied to the human soul. The result was the psychological analogy of “mind, knowledge of the self by the mind, and love with which the mind loves both itself and its own knowledge.”²² However, this analogy does not satisfactorily answer the question of how the three in the Godhead are different. Augustine attempted a further exploration of the issue by pointing to the different relationships in the Trinitarian life. Nevertheless, he did not produce a formal definition of the notion of person. It was Boethius who, building on Augustine’s methodology, produced the first formal definition of ‘person’ as *rationalis naturae individua substantia* (the individual substance of rational nature).²³ The psychological analogy of the Trinity continued to be perfected in the West, especially by Thomas Aquinas in the thirteenth century, while in the East, in his synthesis of Patristic theology John of Damascus did not hesitate to reiterate the Cappadocian use of family imagery to illustrate the two different ways in which the Son and the Spirit originate in the Father.

²¹. In the article “Augustine in Contemporary Theology” *Theological Studies* 56 (1995):237-50 Michael Rene Barnes challenges this interpretation of Augustine on the basis that it is based on the one hundred years old interpretative paradigm of Theodore de Regnon, and it fails to pay close enough attention to *all* of Augustine’s works.

²². G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, (London: S. P. C. K., 1952), 235.

²³. Michael O’Carrol, *Trinitas. A Theological Encyclopedia of the Holy Trinity*, (Collegeville: The Liturgical Press, 1987), 55. s. v. ‘Boethius’.

Conclusion

This survey of the Trinitarian language and the use of the social imagery in the Church Fathers allows us to make some observations regarding their relationship between Patristic and contemporary social Trinitarian thinking. Thus, it is necessary to underline that the Trinitarian language of the Fathers is technical language, adapted and charged with original and specific meanings by the Fathers themselves for the purpose of expressing their thinking about God. Therefore, to use their terms and concepts properly means to read them in the context of their thinking. Their thinking was in metaphysical, substantive terms, not in social terms. Consequently, we have to be careful when we attribute the notions used by the Fathers a modern meaning. The most obvious case in point is that of the concept of „person.” The Fathers did not think about *persona* in social terms, neither did they understand *persona* as a center of consciousness. *Persona* in Latin does not include the connotations of the modern concept of „person.” Therefore, it is improper to affirm that social Trinitarianism derives from the theology of the Fathers on the basis of the Father’s Trinitarian language.

The same applies to the use of the so-called “social analogy” by the Church Fathers. The “social analogy” does not function socially in their thinking, but substantively. The only thing that was illustrated by them with this analogy was how from one being two can derive their existence in different ways, thus showing how from the Father the Son and the Spirit emerge in different ways. In this sense, and only in this sense, the analogy was accepted by both the Cappadocians and Augustine.

The unity of the Godhead/Trinity in their thinking was unity of substance not social unity.

Making the above affirmations does not mean that the contemporary doctrine of the Trinity cannot be developed in social terms. While it is not the intent of this paper to address the validity of a contemporary social doctrine of the Trinity, it is our intention to affirm that such development does not have its grounds in the doctrine of the Fathers, as it is often affirmed. The issue becomes even more complicated if divine sociality is paralleled to human sociality. By their very nature human beings are embodied beings, while in the Trinity only one, the Son, is embodied / incarnate. Therefore, the best contemporary social Trinitarian theologians can accomplish in relating social Trinitarianism to Patristic doctrine is to show that contemporary social Trinitarianism is congruent with, or not in contradiction with Patristic doctrine, not that it is based on Patristic doctrine.

Bibliography

Augustine of Hippo, *The Trinity*, 5. 8, 10, trans. Stephen McKenna in *The Fathers of the Church. A New Translation*, (Washington DC: The Catholic University of America Press, 1963).

W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2nd ed., (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

G. L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicaea e di Constantinople*, (Rome, 1967).

John Leroy Gresham Jr., *The Social Model of the Trinity in the Theologies of Leonard Hodgson, Jürgen Moltmann, and Joseph Bracken*, (Ph. D. Dissertation, Baylor University, 1991).

André de Halleux, "Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse," *Revue théologique de Louvain*, 17 (1986):129-155.

R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988).

Bertrand de Margerie, S. J., *The Christian Trinity in History*, (Petersham: St. Bede's Publications, 1982).

Gregoire de Nazianze, *Discourse 20-23*, (Paris: Les editions du cerf, 1980).

Michael O'Carrol, *Trinitas. A Theological Encyclopedia of the Holy Trinity*, (Collegeville: The Liturgical Press, 1987).

Jaroslav Pelikan, *Emergence of the Catholic Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1971).

MATEI, Eugen / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 1 (2013): 5-20.

G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, (London: S. P. C. K., 1952).

Karl Rahner et. al. eds., *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*, Vol. 4, (Basle, Montreal: Herder and Herder).

Philip Schaff. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978).

C. Stead, *Divine Substance*, (Oxford: Clarendon Press. 1977).

Natura bisericii în înțelegerea unor teologi reprezentativi din primele cinci secole

The Nature of the Church According to Some Representative Theologians from the First Five Centuries

Lector Dr Sorin BĂDRĂGAN

Dean, Baptist Theological Institute of Bucharest

sorinbadragan@yahoo.com

Abstract

This paper explores the doctrine about the Church as it is defined in the first five centuries. In those times it was given the main directions for understanding the Church: the Christological conception argued by Irenaeus, and the pneumatological one argued by Tertulian. The significant historical development in the area of ecclesiology was from an understanding of the Church as the people of God (Irenaeus, Tertulian) to one that understands the Church as an empirical institution led by a bishop (Ciprian, Augustine). One main result of this development was secularization and corruption seen especially in the Middle Ages.

Keywords

Church, Church Fathers, people of God, bishop

Preocuparea teologică majoră a primelor secole ale bisericii a fost doctrina despre persoana lui Cristos în raport cu doctrina despre Dumnezeu. Relația dintre aceste două doctrine are implicații directe în doctri-

na despre biserică. Empiric, biserica exista ca un număr de comunități împrăștiate în țările mediteraneene. În ciuda distanțelor ce le despărțeau, se poate remarca consensul în doctrină, închinare și, spre sfârșitul secolului al doilea, și în formele de slujire și structura generală.

Doctrina despre Biserică nu a fost așadar un subiect major al teologilor primelor veacuri din istoria bisericii. Deși în partea răsăriteană a Imperiului Roman nu a fost vreo abordare directă a naturii bisericii, așa cum erau tratate doctrinele ca aceea despre Dumnezeu sau despre Isus Cristos, în partea apuseană primul tratat teologic în eclesiologie apare abia în anul 251, când Ciprian publică *Despre unitatea bisericii*. Teologul englez Alister McGrath argumentează corect că lipsa aceasta de interes față de doctrina despre biserică a fost determinată de situația bisericii în contextul politic al vremii – mai ales în primele trei secole, biserica a fost ori persecutată ori abia tolerată;¹ un alt aspect ce trebuie luat în calcul este caracterul “reacționar” teologiei primelor - în sensul că a abordat subiecte teologice direct avizate de eventualele curente eretice sau schismatice. Mai departe, McGrath subliniază corect că un aspect practic al vieții bisericii ce a dus la o reflecție mai consistentă asupra conceptului de biserică a fost și rivalitatea crescândă dintre liderii bisericilor, cu precădere a celor ai Romei și Constantinopolului.² Mai mult decât atât, apariția unor erezii legate de viața sau natura bisericii începând cu secolul al treilea a determinat o abordare directă a acestei doctrine.

^{1.} Alister McGrath *Christian Theology. An introduction*, Oxford: Blackwell Publishing, 2001, p. 24.

^{2.} Ibidem.

Eclesiologia primelor cinci secole ale istoriei bisericii este importantă pentru că ea pune bazele gândirii creștine despre biserică; teologii evului mediu, reformatorii, precum și cei contemporani mai ales în Răsărit și-au clădit doctrina despre biserică în mare parte pe gândirea părinților bisericii. În cele ce urmează vor prezentate aspectele principale ale naturii bisericii eclesiologiei părinților bisericii abordați în tema prezentului eseu: Irineu, Tertulian, Origen, Ciprian și Augustin. Aceștia sunt teologi reprezentativi pentru eclesiologia primelor cinci secole, ei contribuind în mod fundamental la formularea doctrinei despre biserică.

Se va începe prin a analiza natura bisericii așa cum reiese ea din scrierile acestor teologi – va fi definit conceptul de “biserică”, apoi vor fi evaluate unele imagini inedite ale bisericii folosite de unii Părinți, va fi considerată relația Israel – biserică, după care va fi discutată relația din biserică și mântuire și biserică și Împărăția lui Dumnezeu.

Definirea bisericii

Natura bisericii a fost unul din aspectele formulate implicit în tratatele teologilor primelor cinci secole. Este important să se remarce o diversitate în ceea ce privește modul în care acești teologi au definit biserica.

Pentru Irineu, biserica este totalitatea credincioșilor autentici, a celor care au credința adevărată. Aceasta din urmă poate fi găsită așadar doar în biserică, unicul loc în care părtășia cu Cristos este posibilă. În sensul acesta, biserica este „comunitatea unirii dintre Dumnezeu și om” sau manifestarea în timp și spațiu a legământului divin de răscumpărare împlinit în întrupare și în unitatea credincioșilor în Dumnezeu Tatăl,

Fiul și Duhul Sfânt.³ Irineu accentuează mult dimensiunea pneumatologică a bisericii, susținând că Duhul Sfânt și biserica sunt inseparabile. El afirmă:

unde este biserica, este Duhul lui Dumnezeu; și unde este Duhul lui Dumnezeu, este biserica și orice har; și Duhul este adevărul. Așadar, cei care nu participă în Duhul nici nu se hrănesc la sânul mamei lor, nici nu beau din fântâna vie ce vine din trupul lui Cristos.⁴

În prima parte a vieții sale, Tertulian urmează linia lui Irineu; el vorbește despre biserică în termenii Trupului lui Cristos: „noi suntem un trup strâns legat prin legătura evlaviei, prin unitatea disciplinei și prin legământul speranței.”⁵

Este important să remarcăm o schimbare semnificativă în doctrina despre biserică a lui Tertulian după ce acesta a devenit montanist, în 207. Biserica este acum o manifestare vizibilă a Duhului Sfânt: “Biserica însăși este, în primul rând, Duhul Însuși, în care este Trinitatea singurei divinități – Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.”⁶ Tertulian afirmă că biserica este fără pată și sfântă; membrii ei sunt în exclusivitate oameni spirituali, sfințenia ei nu e funcție a sfințeniei episcopilor: “biserica va ierta păcate – dar aceasta este biserica Duhului, prin omul spiritual; nu e biserica

³. Irineu “Demonstrarea Predicării Apostolice”, 6 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori) *Translations of the Writings of the Fathers*, vol. ix, Edinburgh: T&T Clark, 1869, p. 137.

⁴. Irineu “Adversus Haeresis” iii, 24, 1 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol v, p. 369.

⁵. Tertulian “Apologia” 39 în iii, 24, 1 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol. xi, p. 118.

⁶. Tertulian “De pudicitia”, 21 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol xviii, p. 119 .

formată dintr-un număr de episcopi.”⁷ Una din implicațiile importante ale acestei definiri a naturii bisericii este anularea diferențelor dintre preoți și laici, având în vedere că autoritatea este deținută de oamenii spirituali, nu în mod direct de episcopi, ei având această autoritate doar în măsura în care au Duhul. Teologul afirmă așadar conceptul de preoție universală: “nu sunt și laicii preoți?...unde sunt trei persoane, chiar și laici, acolo este biserica – *ubi tres, ecclesia est, licet laici*.”⁸

Această schimbare a înțelegerii a naturii bisericii dintr-o comunitate vizibilă, constituită ierarhic, într-o comunitate carismatică nu a fost completă. Astfel, Tertulian a fost criticat - pe bună dreptate - pentru inconsecvența lui în ceea ce privește definirea bisericii; chiar în perioada lui montanistă, el pare să mai folosească conceptul de biserică drept comunitate exterioară, în același timp susținând că ea este constituită doar din oameni spirituali.⁹

O definire a bisericii în două moduri diferite, ce par să se excludă unul pe celălalt, întâlnim și la Origen. Astfel, pentru acesta, biserica este congregația creștinilor - *coetus populi christiani*, comunitatea tuturor sfinților - *coetus omnium sanctorum* sau adunarea credincioșilor, dar, în același timp, și trupul mistic al lui Cristos.¹⁰ Logosul divin, Cristos

⁷ Idem, p. 117.

⁸ Tertulian “De Exhortione Castitatis”, 7 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol xviii, p. 11.

⁹ Robert F. Roberts *The Theology of Tertullian*, London: Epworth Press, 1924, p. 186.

¹⁰ Origen “Homilia Ezechiel” 1, 11 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), *The Ant-Nicene Fathers*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Edinburgh: T&T Clark, vol x, 1990, p. 435.

locuiește în biserică, trupul său tot așa cum un suflet este în trup; Cristos este principalul dător de viață ce susține biserica: „noi afirmăm că Sfintele Scripturi declară că trupul lui Cristos, animat de Fiul lui Dumnezeu este biserica lui Dumnezeu și credincioșii sunt membrii acestui trup.”¹¹

Teologia sacramentală a lui Origen se poate observa așadar și în eclesiologia lui: dacă Cristos este sacramentul fundamental, biserica și Scripturile sunt și ele sacrameinte, nu însă pe aceeași treaptă cu Cristos - biserica pentru că este o comunitate umană ce este trupul lui Cristos, iar Scripturile pentru că sunt o carte umană ce exprimă Cuvântul lui Dumnezeu.¹² Pentru el, trupul mistic al lui Cristos cuprinde întreaga umanitate și, mai mult, întreaga creație; așadar Origen este universalist – în înțelegerea lui, toate creaturile vor fi salvate în cele din urmă, deci ele trebuie să aparțină bisericii.¹³

Harnack reliefează faptul că în perioada de început, Origen identifică biserica adevărată cu Biserica Catolică, așa cum a procedat și Clement; argumentul era că Biserica Catolică deține adevărata doctrină; teologul german mai arată că Origen pune în discuție această identificare a bisericii cu Biserica Catolică empirică, Origen făcând o distincție mai clară între esența și manifestarea exterioară a bisericii.¹⁴

^{11.} Origen “Contra Celsus” 6, 48 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol. iv, p. 595.

^{12.} Henri Crouzel *Origen*, trad. A.S. Worrall, Edinburgh: T&T Clark, 1989, p. 221.

^{13.} Origen „Homilia 36”, Psalm 2, 1 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol x, p. 257; J.N.D. Kelly menționează acest aspect în lucrarea sa, J.N.D. Kelly *Early Christian Doctrines*, London: Adam&Charles Black, 1977, pp. 202-3.

^{14.} Origen “De oratione” 20, 1 în Alexander Roberts și James Donaldson

Un aspect original al eclesiologiei lui Origen este constituit de înțelegerea acestuia față de istoria bisericii – aceasta coincide cu istoria ființelor raționale. Biserica este preexistentă, ea fiind la început unitatea inteligențelor preexistente – această biserică a preexistenței a fost unită cu Cristos în umanitatea Lui preexistentă. Căderea precosmică a adus însă o ruptură în această unitate, îngerii rămânând în cer constituind astfel partea cerească a bisericii, în timp ce restul bisericii a fost trimisă pe pământ.¹⁵ Comentând versetele Efeseni 5: 25, 26 în care Pavel afirmă că Isus a iubit biserica încât si-a dat viața pentru ea, Origen spune că acest text susține aserțiunea lui că biserica este preexistentă: „cum putea Cristos să o iubească dacă ea, biserica, nu exista? Fără îndoială că ea exista, așa el a iubit-o. Pentru că biserica a existat în toți sfinții ce au fost de la începutul timpului; îl pot urma pe Pavel în a găsi originea acestui mister chiar mai departe, înainte de facerea lumii.”¹⁶ Acestei biserici preexistente îi corespunde biserica adevărată, care este, după descrierea lui Pavel, „fără pată și fără zbârcitură”; această biserică adevărată este formată din toți aceia care au ajuns la perfecțiune pe pământ, ei unindu-se cu Logosul divin. În acest element de unire cu Logosul în teologia mistică a lui Origen vedem bazele pentru un aspect esențial al teologiei răsăritene contemporane, și anume doctrina theosis-ului, a îndumnezeirii, în ciuda faptului că Origen este criticat pentru unele din învățăturile sale chiar în Răsărit.

(editori), op. cit., vol. iv, p. 328.

¹⁵. Origen “Homilia Exod” 9, 3 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol. x, p. 324.

¹⁶. Origen “Comentariu la Cântarea Cântărilor” 2,8 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol. x., p. 276.

Distincția și tensiunea dintre biserica empirică, pământească și cea ideală, cerească nu înseamnă pentru Origen că cele două nu au nici o legătură, ci că ele „coincid cumva”, teologul sugerând că gnosticii autentici, fiind maturi spiritual sunt învățătorii sau „ochii” bisericii empirice.¹⁷ În biserica de pe pământ sunt, după părerea lui Origen, unii care aparțin doar în aparență bisericii – el face distincție între membrii spirituali și cei carnali, lumești. Aceștia din urmă nu sunt, de fapt, creștini – ei sunt ca iebusiții din Ierusalim, nu au parte de promisiunile lui Cristos, ci sunt pierduți. Origen consideră că este responsabilitatea bisericii să elimine astfel de credincioși – fiind o slujbă ce transcende capacitatea umană, biserica trebuie să elimine din rândurile ei păcătoșii notorii.¹⁸ Bisericile creștine sunt „mai bune” decât comunitățile civile ale societății, după opinia lui. Deși în această comparație conducătorii bisericii sunt priviți ca superiori conducătorilor civili, Origen critică deseori ierarhia ministerială formată din episcopi, preoți și diaconi; aceștia sunt criticați pentru că nu trăiesc la standardul sfințeniei cerute de poziția lor în biserică. Pentru Origen, viața clericală ar trebui să fie una de slujire cu o direcție aproape monastică: „separare de lume, sărăcie, totală dedicare față de Dumnezeu.”¹⁹

Cu Ciprian vedem o schimbare importantă în eclesiologia primelor secole: biserica este definită de acesta în termenii unei instituții

^{17.} Idem, 2,2.

^{18.} Origen Homilia Iosua 21, 1; Harnack subliniază și el acest imperativ al disciplinei în definirea bisericii de către Origen, în Adolf Harnack *History of Dogma*, vol. 1, trad. Neil Buchanan, Williams&Norgate, London, 1895, pp. 116-7.

^{19.} Origen Homilia Levitic 9, 1 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol. x, p. 439.

a salvării, mai degrabă decât vechea definire ca și comuniune a credincioșilor; așadar, pentru teolog, esența bisericii este episcopatul, mobilul unității bisericii nemaifiind doctrina adevărată ca la precursorii săi, ci conceptul de colegiu episcopal.²⁰

Augustin este teologul latin de la sfârșitul veacului al patrulea și începutul celui de-al cincilea care abordează doctrina despre biserică într-o mai mare măsură decât predecesorii săi; eclesiologia lui este una dintre cele mai influente de-a lungul dezvoltării acestei doctrine în gândirea creștină. Augustin a dezvoltat ideile teologice ale lui Ciprian și Optatus cu privire la biserică; demersul său teologic în aprofundarea acestei doctrine își are rădăcinile în nevoia de a răspunde schismei donatiste ce afectase viața bisericii în Africa de Nord cu mult înainte ca Augustin să ajungă episcop de Hippo în 396.

Una din ideile de bază ale ecclesiologiei acestui mare teolog este că Biserica este Trupul lui Cristos. Augustin afirmă că Scriptura vorbește de Cristos ca având 'un mod triplu de existență': Cuvântul etern, Mediatorul între Dumnezeu și om și, în al treilea rând, Cristos există ca biserică – 'creștinii înșiși împreună cu Capul lor...formează un singur Cristos...Este așadar un om, Cristos, format din cap și trup.'²¹

Augustin descrie biserica și în termenii imaginii regăsite pe paginile Noului Testament în care biserica este părtășia Duhului. Așadar, Trupul al lui Cristos este locuit și susținut de Duhul Sfânt: 'ce

^{20.} Ciprian "De unitate ecclesiae", 5 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol. viii, p. 381 .

^{21.} Augustin "Predica Psalm" 127, 3 în Philip Schaff (editor) *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Edinburgh: T&T Clark, vol. viii, 1979, p. 607.

este sufletul pentru trupul uman, aceea este Duhul Sfânt pentru Trupul lui Cristos, Biserica.²² Fundamental însă pentru teologia lui Augustin este înțelegerea acestuia că Duhul Sfânt este legătura dragostei în cadrul Trinității²³, dar și în relațiile umane. Ducând mai departe argumentul acesta, se ajunge la un alt aspect fundamental al ecclesiologiei lui Augustin, și anume că biserica este părtășia dragostei, o părtășie creată de Duhul Sfânt care este dragoste, o părtășie a celor care Îl iubesc pe Dumnezeu și pe copiii lui Dumnezeu în Cristos. El afirmă:

Nimeni nu poate iubi pe Tatăl decât prin Fiul...prin a iubi, el devine un membru și, prin dragoste, intră în Trupul lui Cristos, așa că va fi un Cristos, iubindu-se pe Sine Însuși. Căci atunci când membrii se iubesc unii pe alții, trupul se iubește pe sine însuși.²⁴

Un alt aspect important al ecclesiologiei lui Augustin ce trebuie menționat este ca teologul a văzut biserica nu doar în termenii unui trup mistic sau comunități a dragostei, ci și ca instituție istorică. Lucrul acesta îl determină pe Augustin să facă distincție între biserica "esențială", compusă din cei care într-adevăr aparțin lui Cristos și, de cealaltă parte, biserica empirică.²⁵ Biserica este un "trup mixt" (*corpus permixtum*) până în ziua judecății finale când grâul va fi separat de neghină.

²². Augustin "Predici" 267.4; aspect tratat de Eric Jay în *The Church. Its changing image through twenty centuries*, London, SPCK, 1977, p. 85.

²³. Augustin "De Trinitate", vi, 7; xv, 29, 38 în Philip Schaff (editor), op. cit., vol. iii, p. 101.

²⁴. Augustin "Homilii 1 Ioan", 3 în Philip Schaff (editor), op. cit., vol vii, p. 483.

²⁵. Augustin "Homilia Psalmi" 88, 22 în Philip Schaff (editor), op. cit., vol. viii, p. 425.

Implicația directă a doctrinei despre predestinare a lui Augustin îl determină să afirme că biserica este numărul celor aleși – care nu sunt însă nici comuniunea exterioară a Bisericii Catolice, având în vedere că unii aleși nu deveniseră catolici încă, și nici comuniunea sfinților, pentru că aceasta putea include și pe unii care vor cădea de la credință, așadar nu vor fi mântuiți până la urmă.²⁶ Considerăm că Harnack surprinde o problemă reală în eclesiologia lui Augustin când afirmă că ‘ideea predestinării distruge noțiunea de biserică la Augustin’²⁷ pentru că, din moment ce teologul african susține că cei aleși, adică *certus numerus praedestinatorum* nu sunt biserică așa cum o descrisese el anterior, aceasta nu poate fi definită de oameni – numărul celor aleși este cunoscut doar de Dumnezeu. Această interpretare a lui Augustin a creat posibilitatea revenirii donatiștilor în biserică. Ea este însă o contradicție majoră în cadrul complexei eclesiologii a lui Augustin; oricum, teologul nu a încercat să armonizeze noțiunea de biserică drept instituție istorică și concepția despre biserică privită ca trup mistic al lui Cristos format dintr-un număr precis de oameni aleși cunoscuți doar de Dumnezeu.²⁸

Înțelegerea lui Augustin despre biserică a dominat eclesiologia Evului Mediu. Argumentările făcute de acesta în disputele cu donatiștii au folosit bisericii catolice în lupta cu grupări sectare ulterioare, situație întâlnită într-o oarecare măsură și în timpul Reformei protestante.

^{26.} Kelly, p. 416.

^{27.} Harnack, p. 166.

^{28.} Kelly, p. 416.

Imagini ale bisericii

Părinții bisericii au folosit imaginile bisericii așa cum le găsim în Noul Testament, mai ales pe cele principale: biserica e trupul lui Cristos, mireasa lui Cristos, Templul Duhului Sfânt. Vom discuta însă cu precădere despre imaginile originale folosite de Tertulian, acesta alocând un rol important acestor imagini în definirea bisericii.

Teologul Jean Danielou sumarizează câteva teme caracteristice în tipologia bisericii la Tertulian; prima este tema paradisului, Tertulian fiind, de altfel, primul autor creștin care a interpretat paradisul ca prefigurare a bisericii. Având în vedere că această temă poate fi regăsită în catacombele romane, unde e deseori asociat cu botezul creștin, Danielou remarcă faptul că ideea lui Tertulian arată apartenența acestuia din urmă la tradiția vestică.²⁹ O a doua temă este cea a porumbelului – în Răsărit, porumbelul simbolizează mai degrabă Duhul Sfânt. Aici remarcăm că această descriere a bisericii ca porumbel este făcută în contextul promovării de către Tertulian a unei spiritualități de o rigurozitate exacerbată.³⁰ A treia temă, favorită pentru Tertulian, este Eva ca prototip al bisericii – în una din scrierile lui importante.³¹ El vede în facerea Evei din coasta lui Adam, tipologia nașterii bisericii din Cristos: “Căci, dacă Adam este un prototip al lui Cristos, somnul lui Adam a fost moartea lui

^{29.} Jean Danielou *The origins of Latin Christianity*, (trad. De David Smith și John Austin Baker), London: Darton, Longman&Todd și Philadelphia: The Westminster Press, 1977, vol. 2, p. 306.

^{30.} Tertulian “*Adversus Marcionis*” iii, 5, 3 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol. xviii, p. 346 .

^{31.} Idem, iii, 5, 4.

Cristos, care a dormit în moarte pentru ca din rana din trupul Lui, biserica, adevărata mamă a celor vii, să fie prefigurată.³² De asemenea, cea mai importantă concluzie la care Tertulian ajunge cu această analogie este că nu poate fi decât o singură biserică, conform principiului "cei doi vor fi un singur trup"; monogamia fizică este reflectată în monogamia spirituală – Cristos are o singură mireasă, de aici teologul luând imperativul unității bisericii.³³ Această prezentare a temelor bisericii din scrierile lui Tertulian ne ajută să înțelegem linia eclesiologiei lui, precum și bogăția imaginilor folosite de Părinții bisericii pentru a descrie biserica.

Relația Israel – biserică

Primii teologi au numit biserica „Noul Israel”, așa după cum vedem la Irineu, teolog care face referire la acest subiect mai în detaliu. Pentru el, biserica este „Noul și adevăratul Israel”, poporul profetic și preoțesc al lui Dumnezeu și o numește „mărețul și gloriosul trup al lui Cristos.”³⁴ Datorită respingerii Fiului lui Dumnezeu de către evrei, Dumnezeu le dă moștenirea acestora Neamurilor; biserica, fiind continuarea bisericii evreiești, după cum susținea Irineu, moștenește toate promisiunile făcute lui Avraam tocmai pentru că este sămânța lui. În sensul aces-

³². Tertulian "De anima", xliii în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol. xv, p. 507.

³³. Tertulian "De monogamia" v în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol. xviii, , p. 29.

³⁴. Irineu "Adversus haereses" 4, 33, 7; 3, 24, 1; 5, 20, 2. John Lawson vede în această asociere dintre conceptul de "Noul Israel" și conceptul de "trup al lui Cristos" dorința lui Irineu de a demonstra continuitatea între învățătura Vechiului și Noului Testament; în John Lawson *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, London: Epworth Press, 1948, p. 252.

ta, instituțiile religioase ale lui Israel erau prefigurări ale bisericii – patriarhii, exodul.³⁵ Deși ulterior era accentuată importanța bisericii din Roma, pentru Irineu biserica din Ierusalim este „biserica din care orice biserică își are originea”, fiind „metropola cetățenilor noului legământ.”³⁶

Biserica și mântuirea

Ideea că biserica este singurul loc unde poate fi obținută mântuirea se regăsește direct și indirect în scrierile primilor teologi ai bisericii - indirect în sensul că această concepție este implicită în alte doctrine ale acestor teologi: biserica este locul unic al Duhului Sfânt (Irineu în Adv. Haer. 3, 24, 1; Tertulian în Apologia 39, 2).

Un element nou în teologia lui Tertulian este folosirea titlului de “mamă” pentru desemnarea bisericii (*domina mater ecclesia*), idee care conține implicit imperativul apartenenței la biserică pentru a fi mântuit³⁷. Așadar, în interpretarea rugăciunii domnești, teologul afirmă că folosirea cuvântului “Tată” de la începutul rugăciunii implică “invocarea Fiului și a mamei noastre, biserica.”³⁸ Ideea aceasta va fi dusă mai departe de Ciprian.

³⁵. Idem, 4, 33, 8.

³⁶. Idem, 3, 12, 5.

³⁷. Tertulian “De oratione”, 2 Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol. iii, p. 425. .

³⁸. Ibidem.

Și Origen insistă asupra faptului că mântuirea poate fi găsită doar în biserică, acesta fiind locul unde au fost aduse de către Cristos doctrinele și normele vieții creștine: “în afara bisericii, nimeni nu este mântuit.”³⁹

Una din implicațiile concepției lui Ciprian despre biserică este faptul că aceasta este considerată ca singurul loc în care omul poate fi mântuit – cunoscuta afirmație a teologului *salus extra ecclesiam non est*⁴⁰, “nu este mântuire în afara bisericii.” El face o analogie pentru a ilustra acest lucru, afirmând că așa cum nimeni din afara arcei lui Noe nu a scăpat, așa nu poate scăpa nimeni fiind în afara bisericii.⁴¹ Analogia preferată a lui Ciprian pentru biserică este cea în care îi asociază acesteia imaginea mamei, așa cum am văzut și la Tertulian – biserica este mama care își strânge toți copiii într-o familie mare, un popor cu un singur cuget; apartenența la biserică este iarăși subliniată ca strict necesară pentru mântuirea cuiva: “nu-L poate avea Tată pe Dumnezeu, cel ce nu are biserică drept Mamă.”⁴² Mai departe, în opinia teologului latin, cine se separă de biserică, mireasa lui Cristos ce se păstrează fecioară curată și care îi sigilează pe membrii ei pentru Împărăția lui Dumnezeu, nu are parte de răsplata și promisiunile făcute bisericii.⁴³ De aceea unitatea bisericii

^{39.} Origen Predica din Ioan iii, 5 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol. x, p. 340.

^{40.} Ciprian “Epistole” 73, 2 în . Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol. viii, p. 276.

^{41.} Ciprian “De unitate ecclesia” 6 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol. viii, p. 386.

^{42.} Ibidem.

^{43.} Ibidem.

este iarăși accentuată, teologul folosind o seie de analogii: soarele și razele lui produc o singură lumină, crengile unui copac și copacul însuși, izvorul și pâraiașele ce ies din el – sursa comună este garantul unității în fiecare dintre cazuri, și oricare dintre derivate (raze, crengi, pâraie) separate de sursă vor pieri.⁴⁴ Așadar, separarea de biserică înseamnă, pentru cel ce o părăsește, că risipește, că intră în tabăra adversă, Ciprian aplicând bisericii afirmația lui Isus “Cel ce nu este cu mine este împotri-va mea și cel ce nu adună cu mine risipește.”⁴⁵

Biserica și Împărăția lui Dumnezeu

Un aspect important care îl influențează pe Origen în articularea eclesiologiei sale este expansiunea și poziția privilegiată dobândită de Biserica Catolică în timpul lui Filip Arabul. Folosind dualismul platonice găsit în *Republica*, Origen consideră că biserica, „orașul lui Dumnezeu” este Împărăția lui Dumnezeu pe pământ; pentru început, aceasta este un „stat între alte state”, dar ea se va extinde și va cuprinde întreaga lume, ca urmare a lucrării Logosului în biserică.⁴⁶ Astfel, călăuzită de Logos, biserica devine „lumea lumilor” – *kosmos tou kosmou*. Fără îndoială că Origen, cu metoda sa alegorică de interpretare a Scripturii, vede împărăția mai mult în termenii unei spiritualități interioare, personale.⁴⁷

^{44.} Bethune-Baker, pp. 364-5.

^{45.} Ciprian “De unit.” 6 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol. viii, p. 386.

^{46.} Origen “Contra Celsus” 4, 22 în Alexander Roberts și James Donaldson (editori), op. cit., vol. iv, p. 278.

^{47.} Origen “Homilia la Psalmul” 144, 13 în Alexander Roberts și James

Augustin este cel care, în lucrarea sa *De civitate Dei* identifică biserica cu împărăția lui Dumnezeu; așadar, nu doar biserica trimfătoare, ci și biserica militantă a devenit aproape sinonimă cu împărăția. Teologul afirmă lucrul acesta explicit: "biserica chiar acum este împărăția lui Cristos și împărăția cerurilor."⁴⁸ Împărăția este identificată aici cu mulțimea sfinților, dar și cu biserica organizată cu sistemul ei episcopal. Augustin vorbește despre contrastul dintre orașul lui Dumnezeu și cel al lumii (sau al diavolului) ca fiind echivalent cu contrastul dintre creștinism și păgânism, dintre buni și răi, dintre cei spirituali și cei lumești.⁴⁹ *Civitas Dei* este identificată deseori cu biserica empirică, concepție care va influența gândirea creștină pentru multe veacuri, mai cu seamă teologia catolică.

Concluzie

Doctrina despre biserică în primele cinci secole trasează direcțiile principale ale înțelegerii naturii bisericii: împletirea concepției cristologice despre biserică la Ireneu cu cea pneumatologică la Tertulian. Mai mult decât atât, T.F. Torrance afirmă corect că formula de botez adoptată de creștinii primelor secole arată structura trinitariană a bisericii.⁵⁰ Pe de altă parte, o altă dezvoltare semnificativă în înțelegerea naturii bisericii a fost trecerea, treptat, de la o definiție a bisericii ca fiind *communio sanctorum*, poporul lui Dumnezeu, așa cum se poate observa la Irineu și Ter-

Donaldson (editori), op. cit., vol. x, p. 385.

⁴⁸. Augustin "The City of God", XX, 9, în Philip Schaff, op. cit., vol. ii, p. 430.

⁴⁹. Idem, XX, 10, p. 432.

⁵⁰. T.F. Torrance *The Trinitarian Faith*, Edinburgh: T&T Clark, 1993, pp. 252-5.

tulian, la una ce susține că biserica este o instituție empirică, fiind condusă de episcop, ca successor direct al apostolilor și păstrând tradiția autentică, așa cum descrie Ciprian și apoi doar în parte, Augustin. Această a doua concepție despre biserică a fost însușită și proclamată de Biserica Catolică timp de multe secole. O consecință a acestei definiri a bisericii a fost o secularizare graduală și creșterea corupției în sânul bisericii, așa cum atestă și istoria bisericii creștine, mai ales în perioada evului mediu.

E important să remarcăm și faptul că o definire a bisericii ca instituție empirică elimină posibilitatea dialogului frățesc și ca între egali cu denominațiunile apărute după Reformă, dat fiind faptul că acestea sunt considerate 'secte.' Conciliul al doilea de la Vatican din secolul trecut a reprezentat un pas înainte în abordarea acestui neajuns, accentul fiind pus pe definirea bisericii ca popor al lui Dumnezeu. Conceptul de instituție empirică nu a fost total abandonat, însă s-a creat o oportunitate de dialog.

Biserica este considerată de către Părinții bisericii ca fiind beneficiara promisiunilor lui Dumnezeu, ea este noul Israel; un alt aspect important este acela că se afirmă cu tărie încă de la începutul vieții bisericii că mântuirea nu poate fi primită decât în cadrul acesteia. Augustin identifică Împărăția lui Dumnezeu cu biserica, idee ce va influența fundamental gândirea teologică catolică.

Fără îndoială că primele cinci secole ale istoriei bisericii rămân definitorii în creionarea celor mai importante aspecte eclesiologice creștine, ce pot fi regăsite și în perioada contemporană, fapt care subliniază

BĂDRĂGAN, Sorin / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 1 (2013): 21-41.

importanța studierii eclesiologiilor unora dintre cei mai importanți
Părinți ai bisericii.

Bibliografie

Altaner, Berthold *Patrology*, (trad. Hilda c. Graff), Edinburgh: Herder, Freiburg&Nelson, 1960.

Bettenson, Henry (ed. si trad.) *The Early Christian Fathers*, Oxford: Oxford University Press, 1956.

Crouzel, Henri *Origen*, trad. A.S. Worrall, Edinburgh: T&T Clark, 1989.

Danielou, Jean *The origins of Latin Christianity*, (trad. De David Smith și John Austin Baker), London: Darton, Longman&Todd și Philadelphia: The Westminster Press, vol. 2, 1977.

Grimshaw, Geoffrey *Willis Saint Augustine and the Donatist controversy*, London, SPCK, 1950.

Harnack, Adolf *History of Dogma*, vol. 1, trad. Neil Buchanan, Williams&Norgate, London, 1895.

Jay, Eric *The Church. Its changing image through twenty centuries*, London, SPCK, 1977.

Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*, London: Adam&Charles Black, 1977.

Lawson, John *The Biblical Teology of Saint Irenaeus*, London: Epworth Press, 1948.

McGrath, Alister *Christian Theology. An introduction*, Oxford: Blackwell Publishing, 2001.

BĂDRĂGAN, Sorin / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 1 (2013): 21-41.

Quasten, Johannes *Patrology. The Beginnings of Patristic Literature*, Westminster, Maryland: The NewMan Press, 1950.

Roberts, Alexander & Donaldson, James (edit) *The Ante-Nicene Fathers*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company și Edinburgh: T&T Clark, 1990.

Roberts, Robert F. *The Theology of Tertullian*, London: The Epworth Press, 1924.

Schaff, Philip (editor) *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company și Edinburgh: T&T Clark, 1979.

Torrance, T.F. *The Trinitarian Faith*, Edinburgh: T&T Clark, 1993.

The Son from Above¹

Conf. Dr Sorin SABOU

Baptist Theological Institute of Bucharest

Liberty University

svsabou@liberty.edu

Abstract

This paper is a theological comparative study of the two New Testament texts: Philippians 2 and John 1. These portrayals of the Son of God show the common ground of communion, divinity, and of coming down to us, but also show the particularities of revelation, life, humility, and honor. These glimpses of the Son from above are the starting point for a New Testament understanding of God, history of salvation, and life in the family of God and in the city.

Keywords

Christ, Son, honor, humility, obedience, church, unity, revelation, life

Introduction

This paper is in the area of New Testament Christology. It is a comparison study on some of the main christological texts, namely, Philippians 2 and John 1. The main Christological outlook of New Testament is present in these texts, so this study will help in understanding of

¹. A version of this paper was presented at *Society of Biblical Literature* Midwest Regional Meeting, Olivet Nazarene University, Bourbonnais IL, 2013.

what we have in this area of New Testament study. These samples illuminate the concepts and the contexts in which New Testament tackles this subject. The area covered is large, Pauline and Johanne communities at worship and reflection. I will approach them in the accepted historical order of their writing: Philippians 2 and John 1. I will focus on their specific outlook, their relationship with the supposed intended setting, their common ground, and their particularities. The purpose of this paper is to explore the variety of ways in which Christ was seen and integrated in the early Christian matrix.

Philippians 2:5-11: The Christ event and life as a citizen

This is not a text about Christ as such, for the sake of Christ, but a text in which the thinking/the mindset of Christ is a model to be implemented among and in the members of the church at Philippi.² If this, or a version of this hymn, was part of the early Christian worship it can be easily seen the development of thought and understanding in the first generation of Christians. Between the scenes in the Gospels and the sayings of Jesus, and a text like this about Christ there is a long way in terms of concepts, images, argument and relevance. The particularities of understanding and depiction have to receive full attention for offering

² For a similar interpretation see M. Sydney Park, *Submission Within the Godhead and the Church in the Epistle to the Philippians, an Exegetical and Theological Examination of the Concept of Submission in Philippians 2 and 3*, Library of New Testament Studies, vol. 361 (London: T&T Clark, 2007). 32; see also the discussion in Stephen E. Fowl, *Philippians*, The Two Horizons New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2005). 90; see also Davorin Peterlin, *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*, Supplements to Novum Testamentum, vol. LXXIX (Leiden: Brill, 1995). 66-67.

a way forward in unpacking a mindset and its relevancy for others. This overall perspective of Christ's mindset/thinking has to be the main point of interpretation throughout the exposition.

The existence of him is described as 'being in a state, normally with the implication of a particular set of circumstances' (ὕπαρχω, LN 13.5); the particularities of this lexical choice are that the focus is not on 'possessing certain characteristics, whether inherent or transitory' (εἰμί, 'to be', LN 13.1), or 'to possess certain characteristics, with the implication of their having been acquired' (γίνομαι, LN 13.3; we will have that in 2:7), or 'to be in a state involving various aspects' (περίκειμαι, LN 13.6), or 'to be in a state which has not been anticipated' (εὐρίσκομαι, LN 13.7). That state, or condition is marked with the help of ἐν which functions here as 'a marker of a state or condition' (LN 13.8). The state of him is μορφῇ θεοῦ. Μορφή can mean 'the nature or character of something, with emphasis upon both the internal and external form' (LN 58.2), or 'a visual form of something' (LN 58.15). The particularities of Paul's/early Christians's choice is seen when we understand it by comparison with other known terms from the same semantic domain; we do not have here 'the essential or basic nature of an entity' (ὕπόστασις, LN 58.1), or 'the form or nature of something, with special reference to its outer form or structure' (σχῆμα, LN 58.7), or 'the nature of something as the result of its natural development or condition' (φύσις, LN 58.8). We have the particularity of nature or character with emphasis on *form*. The phrase μορφῇ θεοῦ does not occur in LXX, and in all Greek literature, classical inscriptions, papyri, from 6th century BC to 1st century AD, occurs only here in Philippians 2:6. So, Paul is a pioneer in speaking like that. The closer we can get to the meaning of it is to see it in some kind of paral-

lelism with the expression ἴσα θεῷ ('equal with God') from 2:6c.³ Paul does not say that him [preexisting Christ] is 'identical to' God (for that he should have used ὁ αὐτός, LN 58.31), or that he is 'of equal significance or value' (ἰσότιμος, LN 58.34), or that he 'has the same form as something else' (εἰκὼν, LN 58.35), but that he is 'equal in quality or characteristics' (ἴσος, LN 58.33). Being in the form of God he did not consider (ἡγέομαι, LN 31.1) ἄρπαγμός to be equal with God. I understand ἄρπαγμός as 'that which is to be held on to forcibly' (LN 57.236), and it refers to his status of being equal with God. Equality with God was not to be held on to forcibly. Phil. 2:6 speaks about the reasoning of the pre-existing Christ in which he, being in the form of God, does not held on to forcibly to his equality with God. This is what he did not do;⁴ but he did something else.

He emptied himself, taking the form of a slave, becoming in the likeness of men. Paul does not say that he [preexisting Christ] was 'caused to be in a low status' (ταπεινῶ, LN 87.62), or 'to have less status or rank' (ελαττώ, LN 87.68), or 'to decrease in status or rank' (ἐλαττώομαι, LN 87.69), or 'to have a low status involving dishonor and disrespect' (ἀτιμάζω, LN 87.74), but 'to completely remove or eliminate elements of high status or rank by eliminating all privileges or prerogatives associated with such status or rank' (κενῶ, LN 87.70)⁵. The lexical

³. For a different route and conclusion see Fowl, *Philippians*. 91-94; see also the theological analysis of Karl Barth, *The Epistle to the Philippians*, trans. James W. Leitch, 40th Anniversary Edition ed. (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2002). 61.

⁴. See also Fowl, *Philippians*. 94.

⁵. 'He puts off the form of God, the whole knowability of his being - that is what *ekenose* means.' Barth, *Philippians*. 63.

choice made by Paul shows the radical character of the preexisting Christ's decision;⁶ he eliminated all privileges and prerogatives associated with his status of being equal with God. He became a slave, and a man. This 'complete removal of privileges' is not the same thing as 'taking the form of a slave.' These are successive actions. It is a *movement* at the other end of the spectrum: *from* 'being in the form of God' *to* 'taking the form of a slave,' *from* 'being equal with God' *to* 'becoming like a man.' The high status of divinity is let aside and the low status of a slave is embraced, but the movement does not stop here. He is now a slave that will 'become disgraced and humiliated' (ταπεινῶ, LN 25.198). So, in relation to his high divine status we have ἐκένωσεν, but in relation to his status as a man we have ἑταπείνωσεν; in the first stage he removes his high prerogatives, in the second stage he becomes disgraced and humiliated. The coming down is now complete and this movement is in three stages: *from* 'being in the form of God,' or 'being equal with God' *to* 'taking the form of a slave,' or 'becoming like a man,' and *to* 'be put to shame,' to be 'obedient to death' on a cross. Every step of the way he is the subject of the action; it is not something imposed on him but done by him. The high status of divinity is not held by force, and the status of being man is characterized by obedience, even to death on a cross.

The way back is not described as a reverse of the main three steps⁷ of the coming down, but as receiving exceptional honor (ὑπερυψῶ, LN 87.16). The coming down is for good in the sense that it

⁶. Contra Fowl, *Philippians*. 96.

⁷. For a reading in steps of the hymn, see also Barth, *Philippians*. 65.

proves a mindset. ἐκένωσεν, and ἑταπείνωσεν are followed by ὑπερύψωσεν. After obedience to death it follows honor. It is an honor in view of his high status. Because of what he did, God gave him exceptional honor. Christ is viewed by God as 'being exceptionally honored in view of high status.' God did not 'attribute high status to Christ by honoring' (τιμάω, δοξάζω, LN 87.8), or 'to show particular honor to Christ as the result of some type of victory' (στεφανόω, LN 87.13), or 'to show respect to Christ on the basis of his importance (μεγαλύω, 87.15). The honor given to Christ by God has in view his high status. This a reference which goes both ways: to the preexisting state, and to the post crucifixion state; he had a high status before incarnation and has a high status after the crucifixion. Resurrection as such is not mention, but it is described in terms of honoring. This honoring has in view the name received by Christ. This is a name above all names and before him every knee shall bow. We hear the echo from Isaiah 45.23 (LXX), one of the strongest monotheistic texts in Scripture. That echo is now in relation to the honored Christ. Now his high status is not viewed through the lenses of μορφῇ θεοῦ or Ἰσα θεῶ, but through the view of the name above all names: κύριος, the Lord.⁸ Christ is seen as Lord, and God is seen as Father. Christ is the one 'who exercises supernatural authority over mankind' (κύριος, LN 12.9), and God is the 'one who combines aspects of supernatural authority and care for his people' (πατήρ, LN 12.12). When Christ the Lord is worshiped, God the Father is glorified.

⁸. For the Roman political background, see the analysis in Joseph H. Hellerman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi, Carmen Christi as Cursus Pudorum* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005). 152-153.

For the Church in Philippi, Christ is the model to be followed.⁹ His mindset shows that high status is not incompatible with humility and obedience, neither humility and obedience with honor. This is ground breaking for a Roman colony with a Roman army veteran elite.¹⁰ The high status is something to be used for others, and because of that, honor and authority will be received. Honor and authority are gifts bestowed by God, and they go hand in hand with humility and obedience.¹¹

John 1:1-18: The incarnated λόγος and the revelation of God

The beginning of everything is depicted from the point of view of the Logos. He is the main character in everything.¹² His portrait is build with focus on his existence, communion and nature. When everything was made, he was already there. 'Beginning' is in relation to what was

⁹. For a feminist interpretation of how the divine model has to be applied to Philippian community see the argument of Joseph A. Marchal, *Hierarchy, Unity, and Imitation, a Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics in Paul's Letter to the Philippians*, Academia Biblica, vol. 24 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006). 134-137.

¹⁰. For the relevance of the cultural values and social codes of the Roman Philippi, see Hellerman, *Reconstructing Honor*. 153-154.

¹¹. For a different analysis in which God's sovereignty, soteriology, ethics and revelation of divine identity are in view, see Park, *Submission in Philippians 2 and 3*. 37; our argument is close to that of Hellerman, *Reconstructing Honor*. 154; 'the account of Jesus contains a powerful message to those who abuse their status.' Peterlin, *Philippians*. 67.

¹². For the place of the Prologue in the development of John's plot see R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel, a Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983). 89-90.

created, not to him; for he *was* there in the beginning.¹³ Describing him as λόγος presupposes multilayered elements from the areas of revelation¹⁴ and creative power: he is making God known, and he is the agent through whom everything came into being.¹⁵ His existence at the moment of the beginning gives him authority over the created things. He is not only a witness of the beginning, but also the agent through whom the beginning took place. The difference between John 1:1 and Genesis 1:1 is that there the beginning is depicted from God's point of view who created the heavens and the earth, and here, even if God the Father creates everything, it is underlined the agency of the λόγος. The same event, from different perspectives.

This communion with God¹⁶ is shown in what follows. Communion with God is mentioned for underling both the personal character of the λόγος, and the possibility of full revelation. Only somebody close to

¹³. See also Urban C von Wahlde, *The Gospel and Letters of John, Commentary on the Gospel of John*, Eerdmans Critical Commentary, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 2010). 2.

¹⁴. For a detailed study on the theme of revelation in John see John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Second ed. (Oxford: Oxford University Press, 2007). 305-329.

¹⁵. See also the analysis in C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). 266-267; 'the predication of eternity is involved in the clause.' WM. Milligan, Moulton, WM. F., *Commentary on the Gospel of St. John* (Edinburgh: T&T Clark, 1898). 3; for a recent analysis about the relationship with Philo's 'Logos theology' see the analysis of Harold W. Attridge, *Essays on John and Hebrews*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament, vol. 264 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010). 47-58.

¹⁶. The 'dynamism of this relationship' is seen as mutual by Francis J. Moloney, *Belief in the Word, Reading the Fourth Gospel: John 1-4* (Minneapolis: Fortress Press, 1993). 28.

God the Father can make him fully known. Also there is the status element: somebody in communion with God the Father has come into the world.

These perspectives of existence and communion are completed¹⁷ with that of nature of the λόγος. The way λόγος is described is at the maximum level possible in a monotheistic context. θεός is the way in which the Logos is distinct from the Father showing in the same time his quality as God.¹⁸ He is sharing fully and distinctively in Godhead, that is why, he can be described as θεός.

These three essential perspectives are given as building one on top of the other. The term at the end of each affirmation is the term at the beginning of the next: λόγος - λόγος, θεός - θεός. This affirmation shows clearly the intended climax: the λόγος as God. This λόγος, and no other, is he who was in the beginning with God. To establish his identity in these terms is essential for the following argument in the whole Gospel.

The mediation in relation to creation of everything is the idea developed further. All things have been made through him, and from what has been made, nothing has been made without him. All by the λόγος, nothing without the λόγος; this is the decisive affirmation at this point. The relationship between the realities of John 1:1 and λόγος's character as agent in creation of all things is given through the main concept for which the whole Gospel is written: life.¹⁹ Because he is who he is, and be-

^{17.} See also Milligan, *John*. 4.

^{18.} 'This equates the Word with God.' von Wahlde, *John*. 3.

^{19.} See also Craig R. Koester, *The Word of Life, a Theology of John's Gospel* (Grand

cause through him all things have been made, he has the life in himself. Based on this affirmation John will develop the theme of revelation. The life from²⁰ him was the the light of men. The humankind is in darkness, and almost all of them did not perceived the light to life within him.²¹ Here is the start of a tragic aspect developed further in the Gospel, that of rejection; the incarnated λόγος has come into the world, the world did not knew him, and his own people did not accepted him.

In the description of the coming down of the Light there is a witness: John the Baptist. His narrative role is similar to that of the wise men from the East and that of the shepherds in the other Gospels. He is sent by God to witness about the Light. The narrative profile of the Light can be given through three main observations: a) the coming of Light into the world is part of the judgment theme (3:19); 'people love darkness rather than light because their deeds were evil; all who do evil hate the light and do not come to the light.' b) witnessing the Light is part of the life of discipleship ('Whoever follows me will never walk into the darkness but will have the light of life.' 8:12) and c) while you have the light, believe in the light, so that you may become children of the light (12:36). So, witnessing the Light means entering into a conflict (you witness what people hate); it is part of the life of discipleship, and gradually you become what you witness, you become a child of the Light.

Rapids / Cambridge: Eerdmans, 2008). 30-31.

^{20.} See the analysis in von Wahlde, *John*. 4.

^{21.} This is one of the results in which is described the incarnation of the Word; cf. *Ibid*. 5.

When the λόγος comes into the world he is seen as the true light. This leads to delimitations. Because people loved the darkness more than the light they do not come to the light (their deeds are evil), but some will accept the λόγος as it is depicted in John 1: existence in the beginning, in communion with God the Father, God, and Light. This acceptance will be seen at two levels in people's lives: a) at judicial level leading to adoption, and b) at moral level leading to regeneration. The coming of the Light is a coming to his own; this coming is a coming into creation whose mediator is him, and also this is a coming to his people, Israel. Because he came as Light he is rejected. The love for darkness leads to hate for the light. In this way those who reject him, reject the light of life. Even if this light lights all people, not all accept the Light.²²

But there are some who do accept the Light. This receiving of the Light leads to changes of status and character. These changes are described following the virgin birth pattern of Jesus Christ in the other Gospels. Birth from God is the result of the work of the Spirit.²³ This work is described in chapters 3 and 16. The birth from above/being born again/birth from the Spirit is happening as a result of the work of the Spirit as a prosecutor. The Spirit proves the world guilty in relation to their sins, their righteousness, and judgment. Those who accept the Light receive the authority/the right to be children of God (adoption into his family), and experiment the change in life. In this way the argu-

²². For the conflict between belief and unbelief as responses to Jesus see Culpepper, *Anatomy*. 97-98.

²³. See also von Wahlde, *John*. 7.

ment of the Prologue focuses on the establishing of a strong relationship between God and people.²⁴

The entering of the λόγος among people is described in terms of a major change²⁵ of state: becoming σάρξ.²⁶ The existence in the flesh²⁷ is the new way of being of the λόγος. This change of condition is extraordinary. The life in the flesh is described as the rising of a tent in the neighborhood. This perspective on the λόγος's condition is understood at multiple levels: on the one hand there is the metaphor of traveler who is rising his tent in different places, and on the other there is an echo²⁸ of rising the Tent of the Meeting after the Exodus from Egypt (Exodus 40:34). In that Tent they saw to glory of God coming down.²⁹ So, John 1:14 is somewhat polemic showing a change of the Tabernacle: the tent in which the divine glory³⁰ is seen is the incarnated λόγος. He is unique.³¹ He is the 'only one of this kind' (μονογενής) sent by the Fa-

^{24.} For an understanding of the Prologue moving towards a climax (1:1-18) see Dodd, *Interpretation*. 272; see also the perspective of Milligan, *John*. 2.

^{25.} For a different understanding see Ibid. 8.

^{26.} 'The preexistent Word, in becoming flesh, can be the communication and revelation of God in the human situation.' Moloney, *Belief*. 42.

^{27.} 'The realm of human.' von Wahlde, *John*. 10.

^{28.} Also echoes Sir 24:8 where Wisdom is ordered to 'pitch her tent' in Jacob (see also 1 *En*. 42:1; Bar 3:38).

^{29.} 'Jesus, as the fourth evangelist sees him, is the *plan* of God, his grand project for humanity.' Ashton, *Fourth Gospel*. 329; see also Koester, *Word of Life*. 99.

^{30.} 'One's glory can be said to be one's identity and reality as made manifest.' von Wahlde, *John*. 11.

^{31.} Also Ibid. 11.

ther; something similar will be shown in 3:16 ('God... gave his *only* Son.').³²

His dwelling among us was full of grace and truth.³³ The theme of grace is not developed beyond the Prologue in this Gospel. The only aspects we have are those of abundance, and the contrast with the Law of Moses. But the theme of truth is well developed and is a theme with an open horizon following the rhetorical question asked by Pilate in 18:38: 'What is the truth?' The eyewitness have saw, about the truth, in the life of the incarnated λόγος, the following teaching: the man who lives according to the truth will come to the light, true worshipers of God are those who worship the Father in Spirit and truth; when truth is know it leads to freedom, the Son of God is the truth, his ministry is continued by the Spirit of truth, and the holiness of the disciples is possible through the truth. The coming in the world of the Son from above was to witness about the truth.

At the end, the Prologue develops a theme given at the beginning: the theme of communion. The unique communion of the Son gives him the possibility of making the Father fully known.³⁴ This fact is talked about in a polemical context with the revelation received by Moses: the Law. Through him, who is close to the Father's heart, the grace and the truth have come. The incarnated λόγος described as μονογενής θεός,

³². For the main framework of John's Christology given by 'logos' and 'rabbi' see D. Moody Smith, *The Theology of the Gospel of John* (Cambridge: CUP, 1995). 91-93.

³³. This can be an echo of Exod 34:6; cf. Koester, *Word of Life*. 100.

³⁴. This will lead the reader into the prose narrative that follows. cf. Moloney, *Belief*. 50.

being in the bosom of the Father, has made him known.³⁵ Thus, the themes of communion and divinity are linked together again, and based on this it is underlined the high quality of revelation.

Conclusion

These two early christological texts show the diversity of approaches in exploring the coming down of the Son from above. At Philippi, in a context in which the categories of honor and shame had an important word to say in understanding the life of a citizen, there is a depiction of Christ which is intended to open new paths and offer new perspectives. High status is not incompatible with humility, neither obedience with honor. Actually Christ has received the name above all names, the name of Lord, based on his humility and obedience. That is why, living as a citizen a life worthy of the Gospel of Christ is leading to honor, but to an honor which is based on humility and obedience, not on arrogance and pride. At Ephesus, through a multilayered argument, the incarnated λόγος is center stage for any understandings of life in the family of God, of creation, and of revelation. Through a complex interwoven of the main ideas of existence, communion, and divinity, the incarnated λόγος, though rejected by many, is the path to enlightened life out of the darkness.

³⁵. 'As *logos* Jesus Christ is anchored in God.' Smith, *Theology*. 91.

Bibliography

Ashton, John. *Understanding the Fourth Gospel*. Second ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Attridge, Harold W. *Essays on John and Hebrews*. Vol. 264. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

Barth, Karl. *The Epistle to the Philippians*. Translated by James W. Leitch. 40th Anniversary Edition ed. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2002.

Culpepper, R. Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel, a Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

Dodd, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Fowl, Stephen E. *Philippians*. The Two Horizons New Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Hellerman, Joseph H. *Reconstructing Honor in Roman Philippi, Carmen Christi as Cursus Pudorum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Koester, Craig R. *The Word of Life, a Theology of John's Gospel*. Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 2008.

Marchal, Joseph A. *Hierarchy, Unity, and Imitation, a Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics in Paul's Letter to the Philippians*. Vol. 24. Academia Biblica, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

Milligan, WM., Moulton, WM. F. *Commentary on the Gospel of St. John*. Edinburgh: T&T Clark, 1898.

Moloney, Francis J. *Belief in the Word, Reading the Fourth Gospel: John 1-4*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Park, M. Sydney. *Submission Within the Godhead and the Church in the Epistle to the Philippians, an Exegetical and Theological Examination of the Concept of Submission in Philippians 2 and 3*. Vol. 361. Library of New Testament Studies, London: T&T Clark, 2007.

Peterlin, Davorin. *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*. Vol. LXXIX. Supplements to Novum Testamentum, Leiden: Brill, 1995.

Smith, D. Moody. *The Theology of the Gospel of John*. Cambridge: CUP, 1995.

von Wahlde, Urban C. *The Gospel and Letters of John, Commentary on the Gospel of John*. Vol. 2. Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

Consilierea spirituală - resursă fundamentală pentru familie

Spiritual Counseling - An Essential Resource for the Family

Lect. Dr. Samuel BÂLC

Baptist Theological Institute of Bucharest

samybalc@gmail.com

Abstract

This article, in addition to highlighting the importance of spiritual counseling for the family, also looks at some concrete principles of how this counseling may be undertaken. It is also encouraged, on the other hand, to use these excellent resources given the meaning, content and authenticity of spiritual counseling. Regarding the methods used in spiritual counseling, the Collins scheme is presented, which can be very helpful in this respect, the HELP formula that includes fundamental steps necessary for counseling and the SIPEIS formula, all being practical support for both the counselor and the family undergoing counseling. The conclusion which is highlighted at the end of this article, demonstrates that through proper counseling the family may receive the necessary support to help in overcoming all attacks to which it is subject.

Keywords

family, counseling, society, culture

Într-o societate tot mai secularizată, în care valorile creștine au ajuns să fie ignorate, trebuie să recunoaștem că una din instituțiile cele mai afectate a fost și rămâne familia. Fiind considerată un izvor de înnoire și sensibilitate, de bogăție spirituală, familia este un act al împlinirii vieții omenești fapt pentru care aceasta (familia) trebuie să depășească momentele de criză atât prin latura evident umană cât și prin dimensiunea ei spirituală. „Familia este cea mai grea școală ale cărei examene nu sunt date în câteva zile doar, sau în diferite sesiuni, ci țin toată viața așa că eșecurile și biruințele dintr-o etapă a vieții își pun amprenta pe etapa următoare”.¹

Chiar dacă lumea actuală se află într-o continuă transformare și căutare de noi modele de organizare umană, familia, ca celulă fundamentală a vieții și societății umane, nu trebuie neglijată. La nenumăratele probleme familiale, care sunt în realitate rezultatul problemelor pe care le are fiecare societate, una din resursele fundamentale a familiei rămâne consilierea spirituală. De reținut în acest sens este faptul că fundamentul stabilității familiei îl constituie esența morală a acesteia care nu poate să facă abstracție de dimensiunea spirituală.

Având în vedere complexitatea vieții de familie, circumstanțele uneori severe și chiar austere în care aceasta se desfășoară, se remarcă cu atât mai mult nevoia unei consilieri spirituale care până la urmă rămâne o resursă fundamentală pentru familie. Prin urmare, atât nevoia de cunoaștere a modelului divin de familie cât și *nevoia de consolidare* a fami-

¹. Cornel Augustin Miclea, *Familii pentru rai*, (Cluj Napoca: Editura Risoprint, [f.a.]) 31

liei prin raportare permanentă la acest model fac parte integrantă din procesul de consiliere spirituală a familiei. „Cum ne putem apropia de acest subiect al consilierii? Aceasta depinde de cine suntem și de ce urmăm. Ca rezultat obținem ceea ce intenționăm să facem din ea”.²

Hans Hoxter, președintele onorific al „Internațional Association for Counselling”, consideră că termenul consiliere poate avea mai multe accepțiuni dar că nici o definiție nu este capabilă să acopere complexitatea activității în sine. „Consilierea poate fi descrisă ca o metodă de relaționare și de răspuns la alții, cu scopul de a le oferi oportunități de explorare și clarificare a resurselor pe care le au la îndemână, pentru o viață mai fericită și de succes”.³

Din punct de vedere practic, consilierea înseamnă ajutorul și speranța pe care le oferă o persoană, pregătită în acest domeniu, unei alte persoane. Ajutorul acordat poate varia de la un sfat sau o îndrumare generală la o mângâiere și încurajare personală.

Pentru Howard Clinebell „consilierea înseamnă folosirea multor metode de vindecare (terapeutice) pentru a-i ajuta pe oameni să înfrunte problemele lor și crizele într-un mod benefic și așa să experimenteze vindecarea distrugerilor provocate”.⁴

Una din cele mai grave consecințe a căderii omului în păcat a fost degradarea moral-spirituală care a afectat nu doar ființa umană ci și re-

^{2.} Paul, E. J., *Person and Counselor*, (Nashville: Abingdon Press, 1967) 13.

^{3.} Hans Hoxter, *Technical and Vocational Education and Training in 21 st Century*, (United Nations Educational: Scientific and Cultural Organization, 2002) 9-10.

^{4.} Howard Clinebell, *Basic Types of pastoral care & Counseling*, (Nashville: Abingdon Press, 1989) 26.

lațiile interumane iar cea dintâi dintre ele fiind relația familială cu implicații profund distructive asupra însăși ființei familiei. Prin urmare, sublinia James D. Hamilton: „Ținta consilierii spirituale este să aducă pe om într-o relație corectă cu Dumnezeu și să-l conducă la o viață plină”.⁵

În atacul sub formă continuată asupra familiei, Diavolul s-a folosit și se folosește cu succes de presiunea *culturii seculare* a societății. Aceasta înglobează în ea tot ceea ce, în teologie, este descris ca fiind *mersul lumii acesteia*. Prin lume înțelegând, acea parte a societății, care trăiește ca și când Dumnezeu n-ar exista, nu s-ar fi revelat și în consecință nu ar exista absoluturi morale după care omul să-și trăiască viața.

Scriitorul creștin John Coblentz în cartea sa „Viața familiei creștine”, descrie influența negativă a presiunii culturale din societatea noastră, în ceea ce privește conceptele de autoritate pe care le-a stabilit Dumnezeu de la început pentru familie. Societatea contemporană nu numai că a ajuns să accepte, dar și promovează acele mentalități care susțin idei de genul „lasă-mă să fac ce-mi place”. Astfel, cuvinte de forma „autoritate, ascultare”, au ajuns să aibe o conotație negativă nu numai în societate, dar ce este și mai grav, chiar și în familie. Trebuie reținut în acest sens că familia a fost înțeleasă dintotdeauna ca o comuniune de viață și iubire. Prin urmare, preciza Coblentz: „Trebuie trecut la treabă și la schimbări radicale. Există o mulțime de cămine care nu se vor îmbunătăți niciodată, dacă nu se vor întâmpla o serie de modificări radicale în structura lor. Ar fi o nebunie să credem că putem să construim o casă

⁵. James D. Hamilton, *Lucrarea consilierii pastorale*, (Michigan: Baker Book House, 1997) 15.

durabilă într-o mlaștină sau pe paie. Și este tot atât de necugetat să credem că putem zidi cămine duhovnicești bazându-ne pe valori lumești și „populare” în „moda” societății atee din jur”.⁶ Ioan Chelaru afirma la rândul său faptul că: „Mereu dragostea responsabilă a inclus atât noțiunea de iubire conjugală, cât și familială, iar iubirea dintre soți devine comunitară când fiecare dintre ei e pregătit să împărtășească viața sa cu celălalt și să existe pentru celălalt fără ca prin această existență să-l îngrădească pe celălalt, să dispună cumva de el în sensul negativ al cuvântului”.⁷

Vorbind despre familia modernă, John Coblentz scria: „Familia modernă a suferit deformări ireparabile. S-a redefinit conceptul de autoritate și au fost „eliberați” cei necopți de sub tutela părintească. Rezultatul este că am căzut pradă libertinajului și decadenței. Precum o grădină lăsată pradă „libertății” ajunge plină de buruieni și mărăcini, tot așa societatea și familia modernă decade mereu din cauza absenței „grădinarului”.⁸

În epoca actuală, datorită dezvoltării tehnologice și a unei oferte de bunuri materiale incredibil de generoasă o altă formă de presiune culturală asupra familiei este aceea a materialismului. Familia este bombardată prin tot felul de mijloace (uneori agresive) prin reclamele care vin dinspre piața de consum. Pe de o parte, cultura materialistă a vremii face

^{6.} John Coblentz, *Viața familiei creștine*, (Berlin, Ohio, USA: T.G.S. International, [f.a.]) 8.

^{7.} Ioan Chelaru, *Căsătoria și divorțul, Aspecte juridice, civile, religioase și de drept comparat*, (Iași: Editura A 92 ACETON, [f.a.]) 10.

^{8.} John Coblentz, *Viața familiei creștine*, (Berlin, Ohio, USA: T.G.S. International, [f.a.]) 23-24

presiuni mari stârnind nemulțumirea față de ceea ce ai deja, pe de altă parte există o permanentă preocupare a pieței de a-ți fura ochii și a-ți cuceri inima cu ceea ce „se poartă” și culmea, nu doar „anul ăsta” ci „sezonul ăsta”. Pentru familiile „convinse” de ofertă, tentația de a avea ce e la modă e așa mare încât sunt gata să plătească inclusiv prețul renunțării la viața de familie, pentru a obține bunul material dorit. Acest lucru a adus și continuă să aducă grave prejudicii familiei. Prin urmare, sublinia Marie Chapian: „este necesar să cunoaștem trebuințele noastre și să avem controlul lor. Dacă nu ne controlăm trebuințele, ele ne vor controla pe noi”.⁹

Presiunea unei societăți profund îmbolnăvită de materialism a creat premisa renunțării la lucrurile care nu se pot cumpăra cu bani dar care sunt extrem de valoroase (ex: dragoste, armonie, timp petrecut împreună cu familia, etc).

O altă presiune culturală asupra familiei este făcută prin *modelele de familie* pe care societatea le propune. Familii deschise (mai mulți parteneri), „familii” cu parteneri de același sex, familii a căror parteneri trăiesc în concubinaj, adică fără obligații, etc. O lume care adoră „plăcerea” refuzând să-și asume responsabilitatea.

Atunci când se calcă în picioare modelul original a ceea ce trebuie să fie familia, ceea ce rezultă e doar o caricatură grotescă, morbidă cu implicații nefaste/grave pentru prezent și eternitate. Dacă nu se va acorda atenția cuvenită resurselor care există în practica consilierii familiei se va ajunge la caricaturizarea rolului pe care familia îl are în dez-

⁹. Marie Chapian, *Staying Happy in an Unhappy World*, (Great Britain: Kingswors Publication, 1986) 67

voltarea personalității umane și de aici la eșecul societății de a-și îndeplini menirea.

John Coblentz abordează acest aspect al caricaturizării rolurilor partenerilor în familie, având la bază nu doar neglijarea ci chiar respingerea modelului divin pentru viața de familie.¹⁰ El atrage atenția nu doar asupra caricaturizării modelului de familie ci și asupra redefinirii și caricaturizării în același timp al rolurilor partenerilor chiar într-o familie după modelul conservator/clasic. Riscul semnalat de John Coblentz fiind acela al dispariției familiei.

Într-o astfel de situație, când presiunea și asaltul concertat asupra familiei, cu scopul nemărturisit dar clar de a fi distrusă, este așa de mare, cine își poate îngădui să negligeze resursele avute la dispoziție pentru salvarea familiei.

Consilierea spirituală a familiei, are de-a face cu „folosirea multiplelor metode de vindecare (terapeutice) pentru a-i ajuta pe oameni să înfrunte problemele lor și crizele în mod benefic și așa să experimenteze vindecarea distrugerilor provocate”.¹¹

Stan Dekoven, autorul cărții „*Despre ancorare – O introducere în psihologia consilierii*”, prezintă următoarea definiție a consilierii creștine:

Consilierea creștină și consilierea în general, este interacțiunea dintre două sau mai multe persoane la nivelul

^{10.} John Coblentz, *Viața familiei creștine*, (Berlin, Ohio, USA: T.G.S. International, [f.a.]) 28

^{11.} Howard Clinebell, *Basic Types of pastoral care & Counseling*, (Nashville: Abingdon Press, 1989) 26

nevoilor vieții. Consilierea creștină ajută la aplicarea Cuvântului lui Dumnezeu în problemele vieții de fiecare zi.[...] Un alt mod de a privi consilierea creștină este cea de a fi un ajutor dat Bisericii pentru creșterea spirituală a membrilor ei. Deci consilierea creștină este o disciplină practică, științifică și teologică care îl însoțește pe om în cele mai adânci probleme spirituale cu care se confruntă.¹²

Pe de altă parte, dr. Sorin Săndulache, în cartea „Consiliere și psihoterapie pastorală”, făcea următoarea precizare cu privire la consiliere:

Consilierea este un proces necesar al cercetării și descoperirii de sine prin care ne așezăm în raporturi scripturistice și științifice cu noi însine, cu Dumnezeu, cu semenii și cu mediul natural și social. El ne fortifică, ne conferă suplețea adaptării, ne capacitează să ne bucurăm de pace, fericire și echilibru, ne face slujitorii înțelepciunii profunde a spiritualității autentice, care vine de sus.¹³

Apreciind și acceptând valoarea principiilor consilierii creștine și a caracterului lor unic, atât familia consiliată, cât și cel care consiliază se pot bucura de standardele înalte și de adevărurile Sfintei Scripturi. Toate acestea sunt dătătoare de speranță atunci când din punct de vedere omnesc nu mai este nici o speranță, deschizând perspectiva vieții dincolo de bariera mormântului, barieră care pentru omul fără Dumnezeu, fără acceptarea adevărurilor Scripturii, este de netrecut.

¹². Stan Dekoven, *Despre ancorare - O introducere în psihologia consilierii*, (București: Editura Gnosis, 1997) 16.

¹³. Sorin Săndulache, *Consiliere și psihoterapie pastorală*, (Oradea: Editura Casa Cărții, 2009) 21.

Josh McDowell, citându-l pe William Backus spunea în acest sens: „Premisa majoră a consilierii creștine, este că adevărul îi eliberează pe oameni, atunci când aceștia îl cred și îi dau ascultare”.¹⁴

Consilierea spirituală a familiei nu este un șablon după care toate familiile vor fi abordate la fel, ci familiile consiliate, fiind unice în așteptările lor, în problemele lor, în valorile lor și în experiențele lor, vor avea parte de consiliere specifică situațiilor lor. Desfășurarea consilierii va diferi prin urmare de la o familie la alta. Totuși există anumite principii care trebuie respectate chiar dacă situațiile diferă, așa cum spune și dr. Sorin Săndulache: „orice consiliere are un algoritm sau faze stereotipice care trebuie urmărite”.¹⁵

Schema Collins, poate fi de un real folos în acest sens:

Stabilirea contactului

Aceasta implică inițierea, edificarea și menținerea relației dintre consilier și familia consiliată.

Explorarea problemei

Această explorare a problemelor îi conduce pe consilier și familia consiliată să consolideze un raport și să clarifice înțelegerea situației dificile.

Planificarea acțiunii

¹⁴. Josh Mc. Dowell & Bob Hostetle, *Manual de consiliere a tinerilor*, (Cluj Napoca: Editura Noua Speranță, 1999) 15.

¹⁵. Sorin Săndulache, *Consiliere și psihoterapie pastorală*, (Oradea: Editura Casa Cărții, 2009).

Pe parcurs, familia consiliată începe să perceapă natura problemei într-o lumină diferită; se discută în legătură cu obiectivele și acțiunile care ar trebui întreprinse pentru a găsi soluții. Împreună, consilierul și familia vor întocmi noi planuri de acțiune.

Exercițiul activ

Consilierul oferă suport, orientare, încurajare și familia consiliată trece la acțiune. Ciclul acesta de planificare-exercițiu activ, se poate repeta de mai multe ori până ajunge în stadiul de finalizare.

Finalizarea consilierii

Chiar dacă problemele au fost dureroase, iar timpul pentru rezolvarea problemelor a fost îndelungat, împlinirea personală în urma consilierii spirituale primite este cu atât mai mare. În acest sens, un grup de autori ai cursului „Căsătoria”, predat prin „Biblical Education by Extension” scriau următoarele:

Pentru a avea o conviețuire conjugală sănătoasă și înfloritoare este nevoie de muncă, timp, dedicare și energie. Sunt momente când este extrem de greu să vă slujiți partenerul așa cum dorește Dumnezeu, din pricina unor mari dezamăgiri și decepții. Dar mulțumirea sufletească pe care o veți trăi atunci când veți asculta cu sfințenie Cuvântul lui Dumnezeu pentru făurirea unei căsătorii frumoase este atât de mare, încât depășește cu mult suferința pe care trebuie să o îndurați.¹⁶

¹⁶ BEE, International, *Căsătoria*, (Viena: Austria, 1991)

Richard Walters, citat de Sorin Săndulache¹⁷ în Consiliere și psihoterapie pastorală, propune unele etape ale consilierii sub formula HELP.

Hello-stabilirea contactului cu familia ce urmează să fie consiliată

Exploration-explorarea și clarificarea problemelor

Learning-stabilirea obiectivelor și planificarea pentru viitor

Progress-acțiune în vederea atingerii scopurilor.

Formula propusă de Richard Walters include, astfel, pașii fundamentali necesari consilierii care se finalizează cu soluționarea problemelor. Toate aceste principii, etape ale consilierii, au rolul de a ajuta familia să depășească momentele de criză în care se află.

Având în vedere importanța familiei cât și problemele tot mai multe cu care aceasta se confruntă, trebuie reținut că o consiliere autentică nu se rezumă la alinarea unor suferințe sau rezolvarea unor probleme, ci are în vedere și pregătirea familiei pentru a fi utilă comunității, pentru a prelua valorile autentice și a le promova, pentru a se deschide unei relații profunde cu Dumnezeu. Acest lucru este subliniat și de către Holifield¹⁸ citat de către Săndulache, care considera că:

Consilierea creștină trebuie să optimizeze concepțiile, simțămintele, atitudinile și comportamentul în fața acestor crize. Ajută oamenii să răspundă problemelor imediate, să ia propriile decizii în mod constructiv și creator, să facă față

¹⁷. Sorin Săndulache, *Consiliere și psihoterapie pastorală*, (Oradea: Editura Casa Cărții, 2009) 105.

¹⁸. Holifield E., *From Salvation to Self Realization: Protestant Pastoral Counseling in America*, (Nashville: Abingdon Press, 1983)

responsabilităților și să-și optimizeze atitudinile, comportamentul, simțămintele, atât față de situație, cât și față de semenii, față de ei înșiși și în raport cu Dumnezeu. Consilierea creștină trebuie să abordeze simțămintele blocate, prejudecățile, atitudinile eronate, să desfacă aceste noduri gordiene din viața și structura personalității consiliatului pentru ca să se poată adapta cu suplețe, să devină creativ și armonios, făcând față cu succes tuturor problemelor cu care se confruntă pe calea vieții. În acest proces, consiliatul poate câștiga tărie, competență, imagine de sine pozitivă și speranță, învățând cum să facă față crizelor viitoare. Însă mai presus de toate, consiliatul va dobândi disponibilitatea de a fi el însuși de folos altora, care au experiențe asemănătoare și va rămâne cu un profund sentiment al dependenței complete de Dumnezeu, al consacrării față de Creatorul, Susținătorul și Mântuitorul său. Acesta este sensul profund al consilierii cu caracter creștin, biblic.¹⁹

Se știe că sentimentul valorii personale provine din satisfacerea celor două nevoi fundamentale: nevoia de siguranță și nevoia de semnificație. Atunci când aceste nevoi sunt amenințate se încearcă deseori realizarea unor mijloace de apărare care, din păcate, de cele mai multe ori dezvoltă modele greșite de viață. În unele situații se poate ajunge chiar la dezechilibre psihologice. În acest caz intervine rolul consilierii spirituale prin care cel în cauză trebuie ajutat să-și schimbe gândirea, reperele, premisele pentru a putea acționa în mod responsabil. Psihiatrul creștin Paul D. Meier spunea că: „există numai trei opțiuni pentru orice persoană implicată într-o căsnicie nefericită: 1) să obțină divorțul - cea mai mare lașitate și alegerea cea mai lipsită de maturitate; 2) să-și

¹⁹. Sorin Săndulache, *Consiliere și psihoterapie pastorală*, (Oradea: Editura Casa Cărții, 2009) 54-55.

păstreze căsnicia fără însă a se strădui s-o îmbunătățească - o altă decizie lipsită de maturitate, deși nu la fel de iresponsabilă ca divorțul și 3) să se confrunte în mod matur cu problemele sale personale și să facă alegerea de a-și zidi o căsnicie plină de afecțiune, pe baza celei existente, singura alegere într-adevăr matură pe care ar putea s-o facă.²⁰ Prin consilierea spirituală acordată trebuie să se evidențieze și faptul că adevărata semnificație depinde de înțelegerea a ceea ce ești în Hristos.

Având în vedere faptul că în prezent atât Bisericele cât și cabinetele de psihoterapie sunt frecventate tot mai des de către persoane instabile emoțional, neîmplinite și neintegrate armonios în viața de familie, se impune cu atât mai mult o reafirmare a importanței pe care o are consilierea spirituală pentru familie.

În ceea ce privește **metodele practice folosite în consilierea spirituală a familiei**, trebuie avute în vedere următoarele aspecte:

- evidențierea soluțiilor, faptul că este posibil ajutorul.
- corectarea convingerilor eronate.
- refacerea și dezvoltarea relațiilor personale.
- ajutarea consiliatului în a se accepta pe sine ca o persoană de valoare.

În cadrul acestei consilieri trebuie încurajată viața de rugăciune, studiul Scripturii, relația cu Dumnezeu și implicarea în comunitatea locală. O familie aflată în dificultate va fi reținută în luarea inițiativei, de a

²⁰. Paul D. Meier, *You Can Avoid Divorce*, (Grand Rapids: Baker Book House, 1978) 4.

se adresa sau de a vorbi despre propriile probleme. De aceea, capacitatea consilierului de a ieși în întâmpinarea problemelor este esențială.

În procesul consilierii spirituale, trebuie urmărite toate aspectele privind valorile spirituale, trebuințele fundamentale ale persoanei/familiei, contextul în care trăiește, resursele de care dispune, etc. Un mod în care consilierea spirituală a familiei poate fi făcută este folosind formula **SIPEIS** – suport, înțelegere, probare, evaluare, interpretare, sfătuire:

S. Suportul. Printr-un răspuns care reflectă susținerea, consilierul caută să asigure, să inspire și să susțină persoana în cauză.

I. Înțelegerea reflectă empatia pentru sentimentele și atitudinile consiliatului. Adeseori consilierul urmărește feed-back-ul prin care se asigură că a înțeles corect sau că cel consiliat percepe ca atare răspunsul său.

P. Probarea este demersul prin care consilierul investighează problemele în profunzimea lor. Se pun întrebări, se caută obținerea mai multor informații, se provoacă la o discuție mai profundă.

E. Evaluarea. Adeseori consiliații nu au o înțelegere complexă asupra situațiilor pe care le experimentează, fie le înțeleg și evaluează eronat. Prin urmare, răspunsul evaluativ al consilierului transmite judecățile de valoare ale acestuia vizavi de problemele consiliatului.

I. Interpretarea este în strânsă relație cu evaluarea și se referă la abilitatea și disponibilitatea consilierului de a învăța pe celălalt, de a transmite semnificații consiliatului, de a explica cum sau de ce.

S. Sfătuirea este demersul prin care consilierul oferă recomandări, sugerează anumite abordări, acțiuni, convingeri sau atitudini. Cei mai mulți consilieri au tendința de a manifesta o atitudine suportivă și de sfătuire. Consilierii moraliști tind să fie în primul rând evaluativi și probativi. Cei care dispun de cunoștințe de psihologie sau psihanaliză tind să fie *interpretativi*. Cei care sunt centrați pe persoana consiliatului au răspunsuri care reflectă mai ales înțelegerea. Este recomandabil ca în consiliere toate aceste atitudini să fie utilizate proporțional.

Fundamental într-o consiliere de calitate este relația dintre consilier și consiliat bazată pe încredere reciprocă. Pe de altă parte, trebuie cunoscute de către cel ce consiliază și câteva **tehnici normative** deosebit de importante de care trebuie să se țină cont:

- Oferă celui consiliat/familiei liniște și intimitate!
- Respectă regulile fundamentale referitor la stilul adresării întrebărilor:

- nu se pun două întrebări deodată,
- se pun întrebări deschise care invită la dezvăluire și nu întrebări închise (care presupun răspunsuri de tipul: da, nu),
- nu se pun întrebări care sugerează răspunsul negativ,
- se evită atitudinea de judecare implicită sau explicită,
- se folosesc afirmații încurajatoare,
- se cer explicații suplimentare,

- Fii natural folosind o comunicare în ambele sensuri!
- Încurajează exprimarea sentimentelor!
- Ia în considerare stadiul stresului, al crizei în care se află familia
- Fii atent la limbajul non-verbal!
- Abordează problema de la general la specific, acordă atenție detaliului!

Consilierul va căuta să identifice care sunt demersurile terapeutice cele mai potrivite pentru un anumit tip de problemă. Un bun consilier va ști să integreze și să îmbine adecvat în procesul terapeutic tehnici cognitive, afective și comportamentale. Procedând astfel, cei consiliați vor fi ajutați să gândească asupra propriilor concepții și convingeri, asupra presupunerilor și prejudecăților, să experimenteze la nivel afectiv simțămintele, conflictele și frământările lor și apoi să treacă la acțiune prin însușirea unor modalități comportamentale mai eficiente.

Tehnicile adoptate în consiliere depind de scopul consilierului, de personalitatea și stilul acestuia, de problema abordată, de profilul celui consiliat. Toate acestea determină ca fiecare proces terapeutic să fie un eveniment unic. Sunt câteva **aspecte de bază** care se regăsesc frecvent în cele mai multe procese terapeutice:

Atenția. Consilierul trebuie să ofere familiei consiliate o atenție neîmpărțită care poate fi realizată prin:

- a) contact ocular care transmite preocupare și înțelegere
- b) postură relaxată, destinsă sugerând simpatie și atenție

c) gestică naturală, echilibrată care induce o atmosferă de calm și siguranță.

Ascultarea. Este un proces activ prin care consilierul comunică familiei consiliate că este în mod real interesat de problema existentă și că dorește sincer să le ofere ajutorul de care are nevoie. Iată câteva principii ale ascultării eficiente:

- a) Focalizează întreaga atenție asupra familiei conciliate.
- b) Manifestă răbdare pe parcursul consilierii.
- c) Nu întrerupe consilierea pentru a rezolva probleme personale.

Întrebările. Formulate competent și adresate cu tact, întrebările pot aduce o cantitate importantă de informații. Sunt eficiente întrebările deschise care presupun răspunsuri mai ample. Prea multe întrebări vor fragmenta discuția de aceea, alegeți doar cele strict necesare. Se vor evita întrebările care încep cu *de ce* și care sunt urmate de obicei doar de justificări, scuze, lamentații sau vor determina o atitudine de judecată.

Interpretarea. Ajută consiliatul să înțeleagă semnificația, perspectiva, detaliile, cauzele, care au generat problemele. Presupune competență, abilitate și claritate, alegerea momentului oportun fiind deosebit de importantă. Se formulează în termeni simpli într-o abordare sugestivă. În acest fel se oferă familiei consiliate timp să răspundă.

Încurajarea. Are un efect benefic mai ales la început când familia consiliată se poate simți copleșită de nevoi, dureri, conflicte, vinovăție, descurajare, etc. Empatia și acceptarea pe care le transmite consilierul

reprezintă cel mai bun mod de întâmpinare a familiei care vine la consiliere.

Filtrarea. Un bun consilier nu este un sceptic, neîncrezător în tot ceea ce spun cei care vin la consiliere, dar nici un naiv sau credul. Adeseori, consiliații nu spun întreaga poveste, fie o prezintă prin prisma propriei interpretări. În general cei consiliați ascund, orice detaliu sau aspecte care i-ar putea incrimina, creionând o imagine incompletă chiar distorsionată, a realității. În această situație, experiența, discernământul, rugăciunea, călăuzirea Duhului Sfânt și o relație personală autentică cu Dumnezeu reprezintă atuurile consilierului creștin.

În consilierea spirituală trebuie știut că refacerea relațiilor, regăsirea echilibrului interior, eliberarea și creșterea spirituală nu se poate face decât în directă conlucrare cu Duhul Sfânt. Spre deosebire de consilierea seculară, care se rezumă la a face „cosmetizări exterioare”, consilierea spirituală vizează schimbări interioare, „reformatarea universului interior”. Vorbind despre responsabilitatea părintelui față de copil, Elizabeth George spunea: „Să fii părinte înseamnă să închei un parteneriat cu Dumnezeu. Tu nu modelezi fier, nici nu dăltuiești marmură; ci lucrezi alături de Creatorul universului la modelarea unui caracter uman și la alegerea unui destin”.²¹ Responsabilitatea ce-i revine consilierului este, prin urmare, cu atât mai mare având în vedere faptul că de sfaturile pe care le oferă poate depinde destinul unei familii. Consilierea spirituală are așadar rolul de a sprijini familia spre a se raporta atât la sine cât și la Dumnezeu cu sinceritate și aceasta potrivit cu principiile biblice. De

²¹. Elizabeth George, *Femeile remarcabile ale Bibliei*, (Oradea: Life Publishers, 2010) 81-82.

altfel, sublinia Augustin Miclea: „Nici o familie nu poate deveni puternică dacă mai întâi nu a învățat să fie biblică”.²²

În final, se pot afirma următoarele cu privire la importanța pe care consilierea spirituală o are în asistența familiei:

– În consilierea spirituală, Biblia reprezintă autoritatea finală care guvernează și orientează întreg procesul terapeutic. Pentru a oferi cu adevărat un suport spiritual familiei consiliate, sfaturile oferite trebuie prin urmare să se armonizeze cu adevărul Cuvântului revelat în Scripturi.

– Consilierea spirituală nu depinde doar de voința și posibilitățile umane ci este susținută de puterea și lucrarea Duhului Sfânt.

– În timp ce consilierea seculară se ocupă cu precădere de trecutul pacienților, consilierea spirituală are în vedere și viitorul celui consiliat oferind astfel o perspectivă mult mai largă asupra vieții.

– Spre deosebire de consilierea seculară care se bazează în mod deosebit pe experiența personală, consilierea spirituală se fundamentează pe dragostea divină.

– Dacă psihoterapia abordează persoana consiliată dintr-o singură perspectivă, consilierea spirituală abordează ființa umană din perspectiva holismului biblic.

²². Cornel Augustin Miclea, *Familii pentru rai*, (Cluj Napoca: Editura Risoprint, [f.a.]) 37.

– Spre deosebire de consilierea psihoterapeutică, care vizează doar reconfortarea psihică a pacientului, consilierea spirituală are în vedere restaurarea relației personale cu Dumnezeu.

– Ceea ce face până la urmă diferența între consilierea spirituală și cea seculară este filosofia care stă în spatele sistemului de valori a fiecăreia dintre ele.

Având în vedere toate aceste lucruri, se poate afirma fără nici o rețineră că, pentru familie, consilierea spirituală reprezintă o resursă fundamentală care poate și trebuie folosită într-un mod corespunzător astfel încât familia să poată face față tuturor atacurilor la care este supusă și să depășească toate problemele cu care se confruntă. Nu trebuie uitat însă că, „Pentru a satisface nevoile umane, care sunt la fel de diverse ca și principiile de viață conținute în Scripturi, consilierul spiritual trebuie să posede o cunoaștere profundă și sistematică a întregului Cuvânt al lui Dumnezeu. Studiul psihologiei în profunzime, cuplat cu o cunoaștere superficială a datelor biblice, poate duce numai la cele mai grosolane afirmații eronate cu privire la om și la soluțiile pentru problemele lui”.²³ Pe de altă parte, dr. Ed Wheat atrăgea atenția asupra unui alt aspect deosebit de important și anume: „Culturile se schimbă; stilurile de viață oscilează; modurile de gândire vin și se duc odată cu trecerea timpului. Dar principiile lui Dumnezeu nu se schimbă și comportarea umană nu se schimbă nici ea în realitate. Sub exteriorul sofisticat al bărbatului și femeii moderne, aceleași tipare de comportare păcătoase, neprelucrabile, operează cu forță distructivă, la fel ca în zilele

²³. Adams E. J., *Manualul Consilierului Spiritual Creștin, Practicarea consilierii spirituale noutetice*, (Wheaton Illinois USA: Societatea Misionară Română, 1993) 35.

BÂLC, Samuiel / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 1 (2013): 59-81.

lui Adam și Eva sau Avraam și Sara. Popoarele vechi aveau aceleași tendințe spre păcat și aceleași dorințe și nevoi lăuntrice pe care tu și cu mine le avem astăzi”.²⁴

Indiferent de problemele existente, principiile de viață revelate în Scriptură rămân așadar la fel de relevante și astăzi pentru fiecare familie.

²⁴. Wheat Ed, *Fascinanta aventură a dragostei*, (England: Romanian Aid Fund, 1991) 14.

Bibliografie

Augustin, Cornel Miclea, *Familii pentru rai*, (Cluj Napoca: Editura Riso-print, [f.a.])

BEE, International, *Căsătoria*, (Viena: Austria, 1991)

Chapian, Marie, *Staying Happy in an Unhappy World*, (Great Britain: Kingswors Publication, 1986)

Chelaru, Ioan, *Căsătoria și divorțul, Aspecte juridice, civile, religioase și de drept comparat*, (Iași: Editura A 92 ACETON, [f.a.])

Clinebell, Howard, *Basic Types of pastoral care & Counseling*, (Nashville: Abingdon Press, 1989)

Coblentz, John, *Viața familiei creștine*, (Berlin, Ohio, USA: T.G.S. International, [f.a.])

Dekoven, Stan, *Despre ancorare - O introducere în psihologia consilierii*, (București: Editura Gnosis, 1997)

E. J, Paul, *Person and Counselor*, (Nashville: Abingdon Press, 1967)

E. J. Adams, *Manualul Consilierului Spiritual Creștin, Practicarea consilierii spirituale noutetice*, (Wheaton Illinois USA: Societatea Misionară Română, 1993)

George, Elizabeth, *Femeile remarcabile ale Bibliei*, (Oradea: Life Publishers, 2010)

BÂLC, Samuiel / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 1 (2013): 59-81.

Hamilton, D. James, *Lucrarea consilierii pastorale*, (Michigan: Baker Book House, 1997)

Holifield E., *From Salvation to Self Realization: Protestant Pastoral Counseling in America*, (Nashville: Abingdon Press, 1983)

Hoxter, Hans *Technical and Vocational Education and Training in 21 st Century*, (United Nations Educational: Scientific and Cultural Organization, 2002)

Mc. Dowell Josh & Bob Hostetle, *Manual de consiliere a tinerilor*, (Cluj Napoca: Editura Noua Speranță, 1999)

Meier, D. Paul, *You Can Avoid Divorce*, (Grand Rapids: Baker Book House, 1978)

Săndulache, Sorin, *Consiliere și psihoterapie pastorală*, (Oradea: Editura Casa Cărții, 2009)

Wheat Ed, *Fascinanta aventură a dragostei*, (England: Romanian Aid Fund, 1991)

Condiționări vetero-testamentare în interpretarea unor teme literar-teologice din Evanghelia lui Ioan (II)

Old Testament Conditionality in Interpreting some John's Gospel Literary and Theological Themes (II)

Asist. drd. Teodor-Ioan COLDA

Baptist Theological Institute of Bucharest

teocolda@yahoo.com

Abstract

In this study the author will analyze two important Old Testament motifs on which the author of the Fourth Gospel is building the meaning of his gospel narratives: 1) the motif of the way as a test and 2) the motif of exiting the real time and space to receive a revelation. The study is analytical, based on specific Hebrew narrative parallelism, in which the sequences of a narrative provide a pattern for future biblical narratives. Based on the text, at the end the author will propose a literary paradigm for each motif. Finding internal narrative paradigms used in the Fourth Gospel is a valuable and fruitful exercise in terms of hermeneutic. The interpretation of the Fourth Gospel's narratives is enriched by a correct understanding of the use of Old Testament literary and theological motifs or themes and also of the Old Testament narrative patterns.

Keywords

Fourth Gospel, narrative, narrative patterns, Old Testament, motif.

Deși Evanghelia după Ioan a fost privită pentru multă vreme prin prisma influențele gnostice sau pregnostice, studiile iohanine au intrat într-o nouă eră în care se acceptă dovezi importante și credibile care demonstrează caracterul profund iudaic al celei de-a patra evanghelii, în ciuda faptului că primul scriitor care citează Evanghelia după Ioan este un gnostic pe nume Basilides, în jurul anului 130, iar cel mai timpuriu comentariu cunoscut pe Evanghelia după Ioan a fost scris de gnosticul Heraclion prin anul 180.¹

Folosirea multor referințe și aluzii din Vechiul Testament trădează un destinatar familiar cu Scripturile și cu literatura rabinică (se poate compara capitolul 10 din Evanghelia după Ioan cu Ezechiel capitolul 34; sau 3:14 cu Numeri 21:9), dar mai mult, un destinatar care prețuia literatura biblică a Vechiului Testament. Simbolismul teologic din spatele sărbătorilor iudaice (Paștele, 6:25-29; Corturile, capitolul 7; Sărbătoare dedicării, 10:22-39) fac apel la același destinatar. Domnul Isus aduce argumente rabinice în combaterea oponentilor Săi (cf. 5:31-37). În Evanghelie există exemple de midraș. Pasajul din 6:26-59 este un midraș

¹. Origen citează din această operă în lucrarea sa *Comentariu pe Ioan*. F.F. BRUCE, *The Canon of Scripture* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press 1988), 128.

sau un comentariu referitor la „pâinea venită din cer” promisă în Exodul 16:4. Un alt exemplu este 10:34-38, care este un midraș la Psalmul 82:6.² Ioan este familiar și cu disputele rabinice despre Sabat (cf. 5:17), iar 6:45 reprezintă un argument rabinic specific. De asemenea Ioan preia teme specifice Vechiului Testament precum: creația și teofania de la Sinai (cf. 1:1-18), narațiuni patriarhale (cf. 4:12), Fiul Omului și concepții despre înviere regăsite în Daniel capitolul 7 (cf. 5:19-29), mana și Legea (6:25-51), texte mesianice (cf. 7:4), istoria lui Avraam (cf. 8:56) ș.a.m.d.³ În cazul lui Ioan 8:56, evanghelistul recurge la o interpretare rabinică a unei afirmații din Genesa 24:1, „Avraam era bătrân, înaintat în vârstă” [*lit.* „Avraam a intrat în zilele...”]. Înțelesul afirmației este că Avraam, printr-o viziune, a văzut viitorul, și s-a bucurat că a văzut zilele lui Mesia. Această interpretare a ajuns să fie obiectul unei diferențe de opinie între Rabbi Akiba și Rabbi Johanan ben Zakkai.⁴ În ciuda dovezilor favorabile caracterului iudaic al Evanghelia după Ioan, obiecțiile aduse au fost referitoare la dualismul prezent în Evanghelie (lumină/întuneric, sus/jos etc.) și expresiile abstracte (adevăr, credință, duh etc.). Aceste particularități care par a fi de factură gnostică și-au găsit explicația tot în iudaism. Sulurile de la Marea Moartă relevă un limbaj similar cu cel folosit în Evanghelia după Ioan, oferind astfel o explicație alternativă influ-

² Gary M. BURGE, *Interpreting the Gospel of John* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992), 20-21.

³ Barnabas LINDARS, *The Gospel of John* (NCBC; Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publ. Com; London: Marshall, Morgan & Scott Publ. LTD, 1995), 37.

⁴ George R. BEASLEY-MURRAY, *John* (WBC, vol. 36; Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1987), lxi.

ențelor gnostice.⁵ Dincolo de aceste aspecte, C. F. Burney a lansat ipoteza (în 1992) că Ioan nu a fost doar influențat de concepte semitice, pentru că este foarte posibil ca Evanghelia să fi fost scrisă prima oară în aramaică. El este de părere că limbajul trădează un original aramaic, ulterior tradus în greacă.⁶

La toate acestea se adaugă stilul ebraic, poate chiar semitic al autorului (având în vedere că în Evanghelia după Ioan pot fi regăsite atât ebraisme, cât și aramaisme) și faptul că el recunoaște că iudaismul este punctul de pornire al credinței creștine („mântuirea vine de la iudei”, 4:22), demonstrează familiaritatea lui Ioan cu iudaismul (B. F. Wescott).⁷

Dincolo de studiile R. Bultmann, care a găsit paralele frapante între ideile Evanghelia după Ioan și ideile regăsite în literatura Mandeenilor (are ca specific ,mitul răscumpărătorului, care a fost considerat de O. Cullmann și R. Bultmann precreștin și inspirativ pentru creștinism; în același timp mandeismul prezintă un dualism radical al luminii și întinericului sau a ținuturilor cerești și a celor pământești⁸), și studiile lui C. H. Dodd, care la rândul-i a găsit paralele pentru Evanghelia după Ioan

⁵ Gary M. BURGE, *Interpreting*, 20-21. Vezi și Andreas J. KÖSTENBERGER, *John* (BECNT; Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004), 13.

⁶ În mod similar M. Black (în 1967) a sugerat că limbajul celei de-a patra evanghelii este dovada unui autor vorbitor de aramaică, dar care scrie în greacă. Gary M. BURGE, *Interpreting*, 21. Vezi și Charles Fox, BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford, England: Clarendon, 1922). Matthew BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford, England: Clarendon, 1967).

⁷ George R. BEASLEY-MURRAY, *John*, lviii.

⁸ Ibid., lvii, lviii.

în literatura Hermetică (*Hermetica* sau *Corpus Hermeticum*),⁹ există suficiente dovezi care să confirme caracterul iudaic al Evangheliei și în același timp transmite câteva informații referitoare la destinatarii ei.

Evanghelia după Ioan nu este o scriere care să susțină poziția gnostică, după cum susțineau și teologii creștini ai primelor secole, ci dimpotrivă, să o combată. Unul din cei care autentifică acuratețea teologică a mesajului și autoritatea Evangheliei după Ioan, este episcopul de Antiohia, Teofil, în anul 180: „De aceea Sfintele Scripturi și toți autorii inspirați ne învață ca și unul din aceștia, Ioan, care spune: La început a fost Cuvântul, și Cuvântul era cu Dumnezeu” arătând că la început Cuvântul a fost singur și Cuvântul a fost în El...”¹⁰ Toate aceste dovezi nu fac altceva decât „să aducă Eanghelia înapoi într-un mediul iudaic”, după cum se exprima C. H. Dodd.¹¹ Având în vedere toate cele spuse până aici, plus faptul că Ioan folosește imagistica Exodului pentru a exprima eliberarea și faptul că Israel se considera într-o stare de continuu exil, este clar că e vorba de o continuare a unor tradiții mai timpurii în Evanghelia după Ioan.¹²

Într-o discuție despre identificarea surselor folosite de Ioan în conceperea evangheliei sale, Vechiul Testament este una dintre sursele

⁹ David WENHAM & Steve WALTON, *Exploring*, 258. Despre *Hermetica* (latura păgână a gnosticismului) vezi Everett FERGUSON, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, 3rd edition), 313-5.

¹⁰ Teophilus, *Ad Autolycum*, II.22 în Daniel J. THERON, *Evidence of Tradition* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1980), 73.

¹¹ George R. BEASLEY-MURRAY, *John*, lix.

¹² Andrew C. BRUNSON, *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John* (Mohr Siebeck, 2003), 78.

maiore, iar Pentateuchul capătă un rol covârșitor în construirea unui mesaj apologetic în favoarea lui Isus în iudaismul secolului I.

Evangelhia după Ioan are 19 citate ambigue din Vechiul Testament și 200 aluzii și paralele marginale. Trebuie să recunoaștem că deși Ioan interacționează frecvent cu Vechiului Testament, nu este în topul scriitorilor Noului Testament care folosesc Vechiul Testament. De exemplu Matei are 87 de citate și 400 de aluzii ori paralele. Oricum, în baza folosirii repetate a Vechiului Testament în cea de-a patra evanghelie, s-a ajuns la concluzia că Ioan folosește metoda numită de A. C. Brunson „teologia înlocuirii” [în engleză, *Replacement Theology*]. Isus este împlinirea Scripturii și împlinirea așteptărilor mesianice iudaice, dar Ioan intenționează să ducă argumentul la un nivel superior. Teologia înlocuirii la Ioan este evidentă pretutindeni în Evanghelie și este clar vizibilă mai ales în cazul sărbătorilor iudaice. La primul Paște Isus înlocuiește Templul (cf. Ioan 2:18:21); la al doilea Paște, Isus face semne care fac trimitere la Moise, înlocuindu-l astfel pe Moise, dar și mana pe care a primit-o Israel în pustie (cf. Ioan cap. 6); înmulțirea pâinilor și umblarea pe mare arată că Isus este împlinirea Paștelor. La al treilea Paște, Isus înlocuiește sacrificiile aduse la Templu, iar exemplele pot continua. Așadar, prin teologia înlocuirii Ioan arată că Domnul Isus împlinește și întregeste planul lui Dumnezeu pentru Israel, nu neapărat printr-o folosire explicită, formală a Scripturii, ci mai degrabă arată cum Isus înlocuiește acțiunile liturgice sărbătorești și anumite simboluri, dar care, pe de-a-ntregul, indică foarte clar spre teme care pot fi întâlnite în Vechiul Testament.¹³ Conform lui Brunson, chiar dacă unii au considerat că la

¹³. Ibid., 142, 147-8.

Ioan teologia înlocuirii este o încercare de a extrage istoria lui Isus și Scripturile din iudaism sau că este un semn al antisemitismului iohanin, metoda adoptată de Ioan nu face altceva decât să ancoreze și mai bine evenimentul Isus în iudaismul primului secol, mai ale că are tendința de a se folosi de o exegeză de tip *peshet*.

A. J. Köstenbergen arată modul în care Ioan folosește scripturile Vechiului Testament, formulând o lista de citate, aluzii și paralele verbale regăsite în Evanghelia după Ioan preluate din Vechiul Testament, între care numeroase fac parte din Pentateuch, sau mai explicit, din contextul Exodului.¹⁴ În prima parte a studiului a fost amintită lucrarea lui T. L. Brodie, *The Quest for the Origin of John's Gospel – A Source-Oriented Approach* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1993). Brodie arată că Ioan este dependent de Pentateuch în cea mai mare parte a Evangheliei. Pentru a-și demonstra teoria, pornește de la o paralelă între Ioan capitolul 4 și primele 4 capitole din Exodul. El își dezvoltă argumentul luând în discuție două „convenții literare” care accentuează „întâlnirile” în Pentateuch. Mai întâi este descrisă scena logodnei, care de obicei are loc la fântână (ca în Genesa 24, 29:1-30; Exodul 2:11-22), iar apoi o viziune profetică în relație cu un munte (Exodul 2:23-capitolul 4, cf. Isaia capitolul 6, Ieremia capitolul 1). Prima întâlnire este cu o femeie, iar a doua cu Dumnezeu. În Exodul, în cazul lui Moise, cele două întâlniri sunt succesive: întâlnirea cu o femeie, viitoarea soție (cf. Exodul 2:11-22), iar apoi întâlnirea cu Dumnezeu (cf. Exodul 2:23-capitolul 4). Accentul este pus pe a doua scenă, acolo unde Dumnezeu i Se descoperă lui Moise ca „Eu sunt”. Dacă este vorba de Evanghelia după Ioan, în

¹⁴. G. K. BEALE & D. A. CARSON, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 420.

capitolul 4 pot fi regăsite ambele scene. Prima parte a discuției (cf. Ioan 4:7-15) este focalizată în jurul fântânii și apei. A doua parte (cf. Ioan 4:16-26) nu are nici o referire la fântână sau apă, iar atenția este îndreptată spre munte (cf. Ioan 4:20-21), care nu fusese menționat până atunci, și spre calitatea de profet a Domnului Isus, care în final mărturisește „Eu sunt...” (cf. Ioan 4:26).¹⁵

Exodul 1-4	Ioan 4
Exodul 2:15	Ioan 4:1-6
„Faraon a auzit...”	„...Fariseii au auzit...
dar Moise a fugit dinaintea lui Faraon”	Atunci [Isus] a părăsit Iudeea
și a locuit în țara Madian	și S-a întors în Galilea... prin Samaria...
Și venind în țara lui Madian a șezut lângă o fântână.”	Și venind în... Samaria... ședea lângă o fântână.”
La fântână ¹⁶	

¹⁵. Thomas L. BRODIE, *The Quest for the Origin of John's Gospel – A Source-Oriented Approach* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1993), 121-2.

¹⁶. Un paralelism mai detaliat:

Exodul 1-4	Ioan 4
Exodul 2:15	Ioan 4:1-6

Creșterea numărului descendenților lui Iacov și Iosif (<i>pleious eginonto</i> 1:12) duc la opresiune și la necesitatea plecării (cap. 1).	Domnul Isus face mai mulți ucenici (<i>pleionas... poiei</i>) și trebuie să plece, vine în Samaria, în locul pe care Iacov i l-a dat lui Iosif (4:1, 5).
Moise pleacă din Egipt în Madian și ajunge la o fântână (2:11-15).	Domnul Isus se oprește la fântâna lui Iacov (4:6).
<i>Întâlnirea cu femeia/femeile</i>	
Fetele preotului din Madian vin să își adape oile la fântână (2:16).	O femeie din Samaria vine la fântână să scoată apă (4:7).
Din cauza ostilității păstorilor față de femei, Moise intervine și dă apă (2:17).	Domnul Isus oferă apă vie (4:10, 13-14).

„Faraon a auzit...”	„...Fariseii au auzit...
dar Moise a fugit dinaintea lui Faraon”	Atunci [Isus] a părăsit Iudeea
și a locuit în țara Madian	și S-a întors în Galilea... prin Samaria...
Și venind în țara lui Madian a șezut lângă o fântână.”	Și venind în... Samaria... ședea lângă o fântână.”

Preluat din Thomas L. BRODIE, *The Quest*, 125.

Moise este invitat să mănânce (2:18-20).	Ucenicii merg să aducă mâncare (4:8).
Căsătoria	
Moise se căsătorește (2:21-22).	Căsătoria spirituală (4:40). Isus rămâne cu poporul (la fel ca mirele cu o mireasă, 3:29).
Revelația profetică de pe munte	
Cunoscând problemele, durerile, poporului, Dumnezeu Se oferă să îl conducă spre închinare și Își dezvăluie sfântul Său nume (2:13-3:15).	Cunoscând viața amoroasă scandalooasă a femeii, Domnul îi vorbește despre închinarea autentică și i Se descoperă (4:16-26).
Misiunea	
Moise va merge și va înștiința poporul, iar Israel va răspunde și va pleca. Femeile vor lua vase de la egipteni (3:16-22).	Lăsând găleata, femeia merge și vorbește poporului ei, iar ei pleacă din cetate și vin la Isus (4:28-30).
Despre semne, minuni și credință (4:1-26).	Vindecarea fiului unui slujbaș împărătesc și credința în Isus - „Dacă nu vedeți semne și minuni cu nici un chip nu credeți” (4:43-54).
Poporul primește revelația	

Moise și Aaron înștiințează poporul. Ei se bucură că Dumnezeu a văzut necazul lor (4:27-31).	Femeia și Isus vorbesc poporului. Și mai mulți (...pleious) au crezut în Isus ca Mântuitor (4:39-42).
--	---

În opinia lui Brodie, dependența capitolului 4 din Ioan de Vechiul Testament face parte dintr-un model care integrează într-un fel sau altul întreg Pentateuchul. La începutul Evangheliei, la mijlocul ei și în partea finală, legăturile cu cele cinci cărți ale lui Moise sunt evidente: „La început...” (cf. Genesa 1:1, Ioan 1:1), înmulțirea pâinilor (cf. Exodul cap. 16, Ioan capitolul 6), cuvântările finale ale Domnului Isus (cf. Deuteronom capitolele 1-30, Ioan capitolele 13-17).¹⁷

Această introducere ceva mai lungă a fost necesară pentru a prezenta în linii generale caracterul iudaic al Evangheliei lui Ioan, adresată cel mai probabil unui destinatar iudaic, situație în care atât pentru autor, cât și pentru destinatar Vechiul Testament are o importanță și o semnificație majoră, dar și pentru a duce mai departe prezentul studiu. În prima parte au fost prezentate două teme importante din Vechiul Testament, pe care autorul celei de-a patra evanghelii își clădește semnificația narațiunilor din evanghelia pe care o scrie: 1) tema fiului care suferă și 2) tema profetului care pleacă și a profetului ucenic care rămâne. În a doua parte vor fi prezentate două motive literar-teologice:

¹⁷. Pentru consultarea paralelismului complet vezi Thomas L. BRODIE, *The Quest*, 162-7.

3) motivul călătoriei ca și test și 4) motivul ieșirii din timpul și spațiul real în vederea primirii unei revelații.

Motivul călătoriei ca și test

În toate evangheliile canonice motivul călătoriei sau al căii este unul central. Exodul a devenit modelul călătoriei spre o destinație finală ideală, spre Canaan. El constituie punctul de plecare al unei paralele cu o călătorie în care cerul este destinația finală. O destinație finală de acest fel implică ideea unei restaurări escatologice. Punctul final al acestor călătorii metaforice poate fi diferit, așa cum precizează O. Baban: o casă cerească, un oraș ceresc, o țară cerească (cf. Ioan 14:2, 4, 5; Evrei 11:14f; 12:22; 13:14).¹⁸ În sensul acesta, Luca, spre exemplu, a renunțat la referirile temporale și spațiale cu un scop. Există într-adevăr un suport logic pentru omisiunea Galileii și a orașului Capernaum din versetele care preced narațiunea călătoriei lui Isus (cf. Marcu 9:30/Luca 9:43; Marcu 9:33/Luca 9:45-46). Cititorul este lăsat cu impresia că autorul a vrut să lase nedefinit locul și timpul acestei secțiuni. Imaginea noului Exod este legitimă deoarece impresia unei călătorii nedeterminate temporal corespunde experienței lui Moise în pustie.¹⁹ Drumul lui Isus spre Ierusalim,

^{18.} Octavian BABAN, „Fundamentele culturale ale metaforei Căii”, *JT* 3 (2004), 70.

^{19.} C.F. Evans a comparat Luca 9:51-18:14 cu Deuteronom. El a ajuns la concluzia că există paralelism de subiecte și cuvinte cu Deuteronom, inclusiv în ce privește ordinea. Corespondența dintre Luca și textul ebraic l-au convins pe Evans că evanghelistul dorește să-L așeze pe Domnul Isus în rolul profetului asemeni lui Moise. James M. DAWSEY, „Jesus’ Pilgrimage to Jerusalem”, *PRS* 14, No. 3 (Fall 1987), 219.

spre cruce, este unul paradigmatic reiterând călătoria lui Israel din Egipt în Cannan, sfârșitul călătoriei fiind la Ierihon.²⁰

Motivul călătoriei este împletit însă cu motivul testului sau al încercării. O astfel de imagine nu este neobișnuită pentru cititorii Evangheliilor și a Scripturilor Vechiului Testament. Paralelele stabilite de autorii evangheliilor între Isus și Moise sau Isus și Israel pot fi cu ușurință înțelese de cititori. R. J. Clifford prezintă aceste paralele. Spre deosebire de Israel, Isus este Fiul credincios lui Dumnezeu, Care nu cedează în fața ispitei(cf. Matei 4:1-11) în timpul celor 40 de zile petrecute în pustie (cf. Matei 4:2), detașându-Se de Israel, care a fost de multe ori înfrânt de ispite în timpul celor 40 de ani de pribegie. El nu cedează când este ispitit să Se răzvrătească din pricina mâncării, ci Se hrănește cu Scriptura, Cuvântul lui Dumnezeu (cf. Matei 4:3-4). Mai mult, El nu cade în ispita de a practica o închinare falsă (cf. Matei 4:8-10) așa cum a făcut Israel, închinându-se vițelului de aur, dovada unei reminiscențe cultural-religioase da proveniență egipteană. Dacă Israel cerea mereu semne pentru a crede în Dumnezeu, Isus nu vrea să-L ispitească pe Dumnezeu printr-un semn (cf. Matei 4:5-7). După cum Israel a fost călăuzit de un stâlp de foc/nor prin pustie, Domnul Isus a fost călăuzit de Duhul (cf. Matei 4:1).²¹

^{20.} De remarcat este că Mântuitorul, în Noul Exod, nu Se îndreaptă spre țara promisă, ci este în Țara Promisă, îndreptându-Se spre Ierusalim, spre moartea Sa. Dacă Israel a intrat în Canaan pe drumul care duce la Ierihon, de asemenea Isus, noul Iosua, se îndreaptă spre Ierusalim pentru ultima oară tot pe drumul care duce la Ierihon (cf. Luca 19:1). James T. DENNISON, Jr., „The Exodus: Historical Narrative, Prophetic Hope, Gospel Fulfillment”, *Presb* 8 No. 2 (Fall 1982), 11.

^{21.} Richard J. CLIFFORD, S.J., „The Exodus in the Christian Bible: The Case for

Pe cale, atât ucenicii, cât și Isus sunt supuși unor teste sau ispite. De fapt întreaga imagine a călătoriei este una care împinge lucrurile spre un punct culminant în care, cel puțin unii, eșuează în fața acestor teste sau încercări. În Evanghelia lui Marcu eșecurile sunt repetate, iar evanghelistul le surprinde foarte bine deoarece are un stil realist și dinamic.²² Pot fi oferite mai multe exemple: ucenicii sunt nepricepuți pentru că nu înțeleg învățăturile lui Isus (cf. Marcu 6:52, 7:18, 8:17-21), Petru este muștrat de Isus pentru ispita care venea prin intermediul sfaturilor sale învăluite de o aură satanică (cf. Marcu 8:32-33), pe cale ucenicii au o dispută despre problema celui mai mare dintre ei după ce Domnul nu va mai fi împreună cu ei (cf. Marcu 9:33-37; vezi contextul discuției 9:30-32), fii lui Zbedei doresc slavă și mărire (cf. Marcu 10:35-45), în contextul în care Isus vorbește despre patimile Sale, iar ucenicii erau plini de teamă în drum spre Ierusalim (cf. Marcu 10:32-34), tot ei Îl părăsesc pe Isus (cf. Marcu 14:50), iar Petru se leapădă de Isus (cf. Marcu 14:72). Calea lui Isus este o cale a maturizării ucenicilor, în ciuda testelor la care au fost supuși, teste pe care de cele mai multe ori le-au ratat.

Motivul călătoriei ca și test nu este specific doar lui Marcu. El poate fi întâlnit și în Matei sau Luca, dar și în Ioan. În cea de-a patra evanghelie, Domnul Isus este prezentat într-un continuu du-te, vin-o între Galileea și Iudeea. Chiar dacă Ioan nu dezvoltă o temă a căii la fel ca Luca, totuși crează imaginea pelerinajului prin alternanța Galileea-Iudeea. De dragul stabilirii unui pelerinaj mai ordonat pentru Domnul

„Figural’ Reading”, *TS* 63 No. 2 (Je 2002), 355.

²² O. Baban abordează aspectul realismului marcan în prezentarea ucenicilor în Octavian BABAN, *Incursiune în istoria și teologia Noului Testament* (București: The Bible League, 2002), 46-7.

Isus în Evanghelia după Ioan, G. L. Borchert propune inversarea capitolului 5 cu capitolul 6 din evanghelie.²³ Totuși, se pare că tocmai prin această alternanță și cronologie nedefinită, asemeni lui Luca, Ioan dezvoltă o altfel de temă a căii. Și aici, în drum spre Ierusalim, ucenicii parcurg un drum al maturizării în care nu sunt scutiți de teste. Totuși, la Ioan, testele sunt interiorizate, având aproape întotdeauna de-a face cu credința ucenicilor (cf. Ioan 6:60-71; 11:16; 13:1-10, 36-38; 14:5-9; 16:29-33; 20:5-9, 24-25). Există și alte teste care au de-a face cu înțelegerea semnelor făcute de Isus (cf. Ioan 6:5-7), cu înțelegerea naturii Împărăției lui Isus și a calității Sale de Hristos/Mesia (cf. Ioan 18: 10-11), cu devotamentul ucenicilor, dar în special al lui Petru (cf. Ioan 18:15-27; 21:15-22). Testele care sunt menționate în Evanghelia lui Ioan au drept scop conturarea traseului care a dus la maturizarea ucenicilor în compania Domnului Isus. Punctul culminant al testelor și totodată al maturizării ucenicilor se găsește în finalitatea călătoriei lor inițiatice împreună cu Isus, adică la cruce și la mormântul gol. Moartea și învierea sunt evenimentele decisive în afirmarea credinței ucenicilor și în maturizarea lor.

Imaginea unei călătorii ca și test, cu vădite accente pe moarte, își are originile foarte devreme în tradiția literaturii biblice. Călătoriile inițiatice sunt mereu deosebit de importante în narațiunile biblice. În continuare va fi prezentat un exemplu care poate sta la baza tuturor celorlalte situații biblice de călătorii inițiatice, urmând paradigma de mai jos:

- 1) o călătorie în care unul sau mai mulți oameni sunt chemați de Dumnezeu;

²³. Gerald L. BORCHERT, „The Fourth Gospel and Its Theological Impact.” *NTTRE* Vol. LXXVIII, No. 2 (Spring 1981), 252.

- 2) un test sau mai multe teste care trebuie depășite;
- 3) testul implică moartea sau pericolul morții, ceea ce indică faptul că e vorba de testul suprem și de credință.

În Genesa apare de mai multe ori motivul călătoriei ca și test, ca modalitate de formare a caracterului unui om ales de Dumnezeu sau ca element formator al vieții personajului în cauză. Acest motiv al călătoriei ca și test poate fi întâlnit pentru prima dată în cazul lui Avraam și „domină istoria lui Avraam.”²⁴ Călătoriile în Egipt (cf. Genesa 22:10-20) și în Gherar (cf. Genesa 20:1-18) sau călătoria împreună cu Lot (cf. Genesa 13:1-13) sunt astfel de exemple. Motivul apare și în cazul lui Agar (cf. Genesa 16:6-16; 21:8-21). Exemple de astfel de călătorii pot fi întâlnite și în viețile celorlalți patriarhi (cf. Isaac: 26:1-11; Iacov: 28:1-22; c. 31, 32 sau Iosif: 37:23-28). În Genesa 22 este prezent într-un mod cu totul excepțional acest motiv al călătoriei ca și test. Încă din primul verset este specificat faptul că Dumnezeu avea intenția de a-l supune pe Avraam unui test (וַיִּסְּאֵה אֱלֹהִים אֶת-אַבְרָם בְּבֶרֶךְהָ), „și Dumnezeu a pus la încercare pe Avraam” sau „și Dumnezeu a pus la test pe Avraam”), care necesita o călătorie la un loc specific, Țara Moria, locul testului. Același motiv literar îl remarcă și exegeta Esther Starobinski-Safran în narațiunea discutată: „Zece etape – adică zece încercări – conduc la muntele acesta. Două dintre ele (printre care ultima este supremă) cuprind o călătorie...”²⁵ Motivul ilustrează o

²⁴. Leleand RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III, *Dictionary of Biblical Imagery* (Downers Grove, Illinois, USA; Leicester, England: InterVarsity Press, 1998), 3.

²⁵. Esther Starobinski-Safran, „Reflecții la tema călătoriei în exegeza rabinică a legării lui Isaac” în Mireille HADAS-LEBEL, Esther STAROBINSKI-ŞAFRAN, *Incursiuni în iudaismul antic – exegeze, filozofie, istorie* (București: Hasefer, 2005), 63.

modalitate interesantă a lui Dumnezeu de a lucra la caracterul oamenilor aleși de El. Îndepărtarea de cotidian este necesară pentru a se produce transformarea așteptată de Dumnezeu sau cel puțin pentru a învăța lecția intenționată de El – în acest caz, ascultarea deplină de voia Domnului. Revenirea este însoțită de un nou început și este deosebit de optimistă.

Motivul ieșirii din timpul și spațiul real în vederea primirii unei revelații

Există câteva întâlniri importante ale oamenilor cu Dumnezeu consemnate în Genesa. Personajul în cauză pare să iasă din timpul și din spațiul real, iar când s-a depărtat suficient de mult, Dumnezeu i se descoperă. Deșertul este elementul care crează această iluzie a ieșirii din timpul și spațiul real, dar și motivul călătoriei. Singurătatea este și ea un factor care ajută la crearea acestei iluzii. Motivul ieșirii din timpul și spațiul real se suprapune cu motivul călătoriei ca și test. Fiecare experiență are ca final o întâlnire cu Dumnezeu. În cele din urmă Dumnezeu oferă rezolvarea problemei. Agar are două astfel de experiențe: prima când se hotărăște să plece de la stăpâna sa, dar o întâlnește Îngerul Domnului și o îndeamnă să se întoarcă; iar a doua când Agar și Ismael pleacă definitiv, fiind alungați de Sara și Avraam (16:6-16; 21:8-21). Mai apoi, Iacov are și el două experiențe de acest fel la Betel după ce tocmai plecase de acasă de teama lui Esau și la Peniel când se luptă pentru binecuvântare (28:1-22; 32:24-32).

Avraam este primul personaj din Genesa de care se leagă acest motiv literar. Capitolul cincisprezece conține motivul acestei ieșiri din

timpul și spațiul real. În Genesa 22, motivul acesta se suprapune cu motivul călătoriei ca și test. În mod similar cu capitolul cincisprezece, motivul este introdus în capitolul douăzeci și doi prin „După aceste lucruri...” (în 15, „După aceste întâmplări”). Avraam și Isaac parcă ies încet, din ‚cotidian’. Indiciile oferite nu sunt capabile să contureze o imagine clară în mintea cititorului cu privire la modul în care se desfășoară evenimentele. Când se despart de servitori, tatăl și fiul sunt parcă răpiți, absorbiți într-o altă sferă existențială. Versetul nouăsprezece sugerează revenirea la realitate, în timpul și spațiul real. Exegeții Scripturilor ebraice propun și ei această idee. Esther Starobinski-Şafran, în volumul comun cu Mireille Hadas-Lebel, spune:

De acum înainte se oprează o distincție în termeni de viziune. O linie de demarcație se instalează între stăpâni și slujitori, între călătorii încercați și călătorii neîncercați. Iată cuvintele midraşului: ‚Abraham îi spune lui Isaac: Fiul meu, vezi tu ce văd eu? – Da. Adresându-se celor doi însoțitori, Abraham le spune: Vedeți ce văd eu? – Nu. – Asinul nu vede nimic, le spune Abraham, așa cum nici voi nu vedeți nimic; rămâneți aici cu asinul’ (Gen 22,5).²⁶

În acest context al ieșirii din cotidian, Dumnezeu rostește marile Sale binecuvântări și promisiuni (cf. 15:5, 18-21; 22:15-18). Domnul îi vorbește lui Avraam de două ori, i se descoperă de două ori, după care reînnoiește promisiunea binecuvântării făcute. Interesant este faptul că și Agar are parte de binecuvântări și promisiuni din partea Domnului în interiorul acestor momente ale ieșirii din timpul și spațiul real: „Îngerul Domnului i-a zis: ‚Îți voi înmulți foarte mult sămânța și ea va fi atât de multă la număr că nu va putea fi numărată’. (16:10)” sau „Scoală-te, ia

²⁶. Mireille HADAS-LEBEL, Esther STAROBINSKI-ŞAFRAN, *Incursiuni*, 66.

copilul și ține-l de mână; căci voi face din el un neam mare. (21:18)” Spre deosebire de Avraam, în capitolul 16, Agar nu pune nume unui loc, ci îl numește pe Domnului Dumnezeu, potrivit cu experiența pe care o avusese (cf. Genesa 16:13). Acest motiv evidențiază transcendența lui Dumnezeu, dar și imanența Sa, manifestată prin preocuparea Sa pentru oameni și modul în care El Se implică în sfera profană.

La fel ca motivul călătoriei ca și test, motivul ieșirii din timpul și spațiul real urmează o paradigmă clasică. Ea poate fi dedusă parcurgând mai multe narațiuni din Pentateuch:

Ieșirea din timpul și spațiul real semnalată geografic de un munte.

- 1) o călătorie;
- 2) singurătate, izolare, de cele mai multe ori în pustie;
- 3) există o criză sau o problemă directă ori de fundal, care necesită rezolvare;
- 4) vorbirea divină, glasul lui Dumnezeu;
- 5) o revelație cu un mesaj special sau descoperirea identității lui Dumnezeu.

Revenirea în cotidian.

În cele ce urmează vor prezentate două exemple de narațiuni din Pentateuch – dintre care un exemplu a fost deja amintit – iar apoi modelul de mai sus va fi aplicat în dreptul unei narațiuni din Evanghelia după Ioan.

Călătoria	Singurătatea	Criza	Vorbirea divină	Revelația
Genesa 22 , Narațiunea jertfirii lui Isaac				
v. 2 „...pe muntele pe care ți-l voi spune.”				
v. 2 drumul spre țara Moria	v. 5 Avraam rămâne singur cu Isaac	v. 2 Isaac este cerut sacrificiu de Iahve	v. 11-12 Îngerul Dom-nului vorbește din cer	v. 15-18 Reafirmarea promisiunilor
v. 19, revenirea în cotidian				
Exodul 3 , Narațiunea întâlnirii lui Moise cu Dumnezeu – rugul aprins				
v. 1 „...a ajuns la muntele lui Dumnezeu, la Horeb.”				
v. 2:15, 3:1 călătoria spre Madian	v. 1 Moise era singur cu turma socrului său	v. 7-10 evreii erau robi în Egipt	v. 4-6 Domnul îi vorbește lui Moise din rugul aprins	v. 14-15 Dumnezeu Se prezintă pe Sine „Eu sunt...”
v. 4:18, revenirea în cotidian				
Ioan 6:16-21 , Narațiunea umblării lui Isus pe mare				
v. 15 „Isus... S-a dus iarăși la munte numai El singur.”				

v. 17a	v. 17b	v. 18.	v. 20	v. 20
ucenicii erau în drum spre Capernaum	„...Isus tot nu venise la ei.”	se stârnește o furtună pe mare	Isus vine la ei pe mare și le vorbește	„Eu sunt...” evgw, eivmi
v. 21-25, revenirea în cotidian				

Din structurile paralele de mai sus reiese că narațiunea umblării lui Isus pe mare din Ioan 6:16-21 urmează aceeași paradigmă a narațiunilor din Genesa 22 sau Exodul 3. Din nou apare muntele ca reper al ieșirii din timpul și spațiul real, iar apoi avem revenirea în cotidian. Un element nou aici este marea ca simbol al pericolului, al încercării sau al testului pentru ucenici. În cele din urmă Isus vine la ei și îi încurajează, iar în aceeași singură adresare face apel la o formulă care indică mai mult decât vorbirea divină, persoana lui Iahve, „Eu sunt” (v. 20).

Modul în care Ioan folosește formula „Eu sunt” în evanghelie face trimitere la o altă temă predilectă a Vechiului Testament, tema Exodului și a Noului Exod. C. K. Barrett atrage atenția în mod legitim că în unele situații este posibil ca expresia să nu reprezinte nimic mai mult decât o identificare, ca și cum Domnul Isus ar spune „Eu sunt Mesia”.²⁷ Totuși LXX folosește această exprimare pentru a face referire la Dumnezeuul lui Israel. „Să știți dar că *Eu sunt* [ἐγώ εἰμι] Dumnezeu, Și că nu este alt dumnezeu afară de Mine” în Deuteronom 32:39a sau „*Eu sunt*

²⁷. C. K. BARRETT, *The Gospel According to ST John* (London: SPKC, 1955), 239. D. Moody SMITH, *New Testament Theology – The Theology of the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 112. I. Howard MARSHALL, *New Testament Theology* (Downers Grove, Illinois: interVarsity Press, 2004), 516.

[ἐγώ εἰμι] Domnul, și nu este altul!” în Isaia 45:18.²⁸ Expresia pare să fie folosită în Isaia ca un nume personal al lui Dumnezeu, fiind un ecou al revelației Sale către Moise în Exodul 3:14 (cf. Isaia 43:25, LXX; 51:12, LXX).²⁹ În contextul folosirii lui evgw, eivmi, Isaia „evocă atmosfera și imagistica tradiției Exodului.”³⁰

L. Morris amintește că atunci când Vechiul Testament a fost tradus în limba greacă, s-a simțit nevoia ca vorbirea divină să ar trebui să fie tradusă într-un fel aparte. Așadar, când Dumnezeu vorbește, în loc să fie folosită forma uzuală de traducere a lui „Eu sunt”, adesea a fost folosit pronumele emfatic. Este acea formă emfatică, solemnă de a vorbi la care subscrie și Ioan în câteva pasaje.³¹

În Ioan 6, Domnul Isus folosește evgw, eivmi, dar fără un nume predicativ. În cazul umblării pe mare, când Domnul, într-o nouă trecere a unui obstacol care pare să fie un pericol, lasă impresia unei evocări a trecerii Mării Roșii de către Israel (cf. Ioan 6:18). Înserarea, vântul puternic, marea întărită reprezintă o descriere paralelă a Mării Roșii (cf. Ex-

²⁸. Frank THIELMANN, *Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005), 157.

²⁹. Brevard S. CHILDS, *Isaiah: A Commentary* (OTL; Louisville: Westminster Hohn Knox, 2001), 335.

³⁰. Vezi și D. Moody SMITH, *New Testament*, 113.

³¹. Leon MORRIS, *New Testament Theology* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing Company, Academie Books, 1990), 235. Totodată evgw, eivmi în LXX evocă evreiescul [אֲנִי הוּא] (cf. Deuteronom 32:39; Isaia 41:4; 43:10; 46:4 etc), care reflectă modul în care vorbește Dumnezeu. Evreiescul poate să conțină și o semnificație a numelui divin יהוה (cf. Exodul 3:14), dar folosirea lui evgw, eivmi la Ioan trebuie privită prin prisma înțelesului transmis de LXX. [Leon MORRIS, *The Gospel According to John* (Grand Rapids, 1981), 473n.116.] în notele de subsol Leon MORRIS, *New Testament*, 237.

odul 14:21). El este un nou Moise care are autoritate asupra elementelor naturii, dar Isus este și „Eu sunt.” În Ioan 6:20, Domnul Isus spune „Eu sunt, nu vă temeți!”. Concluzia lui L. Morris este că deși pare, mai întâi de toate, că Domnul vrea să se identifice astfel încât ucenicii să-L recunoască, modul în care se exprimă indică spre divinitate.³²

Această discuție despre evgw, eivmi a fost necesară pentru a prezenta în linii mari modul în care Domnul Isus arată în Evanghelia după Ioan că este Dumnezeuul Vechiului Testament folosind expresia divină evgw, eivmi, chiar dacă folosirea ei în capitolul 6 al evangheliei este în continuare discutabilă. Cert este că Ioan urmează o paradigmă literară clasică, specifică Pentateuchului pentru a prezenta o revelație. Cel ce venea pe ape afirma în aceeași expresie două adevăruri importante pentru ucenici: El era Isus, dar era și ceva mai mult, era Dumnezeu.

Concluzii

Relația autorului celei de-a patra evanghelii cu Vechiul Testament, dar mai ales cu Pentateuchul, este o relație firească pentru un iudeu originar din Palestina. Prin modul în care recurge la narațiuni vetero-testamentare, la imagini sau teme arată că are o intenție apologetică. Măiestria lui literară și argumentativă este evidentă în modul în care reușește să urmărească paradigmele narative propuse în narațiunile Vechiului Testament în propriile-i narațiuni. Identificarea paradigmatelor narative interne folosite de Ioan este un exercițiu important și benefic din punct de vedere hermeneutic, interpretarea narațiunilor Evangheliei lui Ioan fiind îmbogățită de o înțelegere corectă a temelor literar-teologice și a par-

³².

Ibidem.

COLDA, Teodor-Ioan / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 1 (2013): 83-109.

adigmelor narative de care face uz autorul. Totodată aceste mijloace literare pun într-o lumină mai puternică interpretarea autorului cu privire la evenimentele pe care le consemnează.

BIBLIOGRAFIE

Octavian BABAN, „Fundamentele culturale ale metaforei Căii”, *JT* 3 (2004).

Octavian BABAN, *Incursiune în istoria și teologia Noului Testament* (București: The Bible League, 2002).

C. K. BARRETT, *The Gospel According to ST John* (London: SPKC, 1955).

G. K. BEALE & D. A. CARSON, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).

George R. BEASLEY-MURRAY, *John* (WBC, vol. 36; Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1987).

Matthew BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford, England: Clarendon, 1967).

Thomas L. BRODIE, *The Quest for the Origin of John's Gospel – A Source-Oriented Approach* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1993).

F.F. BRUCE, *The Canon of Scripture* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press 1988).

Andrew C. BRUNSON, *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John* (Mohr Siebeck, 2003).

Gerald L. BORCHERT, „The Fourth Gospel and Its Theological Impact.” *NTTRE* Vol. LXXVIII, No. 2 (Spring 1981).

COLDA, Teodor-Ioan / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 1 (2013): 83-109.

Gary M. BURGE, *Interpreting the Gospel of John* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992).

Charles Fox, BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford, England: Clarendon, 1922).

Brevard S. CHILDS, *Isaiah: A Commentary* (OTL; Louisville: Westminster Hohn Knox, 2001).

Richard J. CLIFFORD, S.J., „The Exodus in the Christian Bible: The Case for ‚Figural’ Reading”, *TS* 63 No. 2 (Je 2002).

James M. DAWSEY, „Jesus’ Pilgrimage to Jerusalem”, *PRS* 14, No. 3 (Fall 1987).

James T. DENNISON, Jr., „The Exodus: Historical Narrative, Prophetic Hope, Gospel Fulfillment”, *Presb* 8 No. 2 (Fall 1982).

Everett FERGUSON, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, 3rd edition).

Andreas J. KÖSTENBERGER, *John* (BECNT; Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004).

Barnabas LINDARS, *The Gospel of John* (NCBC; Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publ. Com; London: Marshall, Morgan & Scott Publ. LTD, 1995).

Leon MORRIS, *New Testament Theology* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing Company, Academie Books, 1990).

COLDA, Teodor-Ioan / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 1 (2013): 83-109.

Leleand RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III, *Dictionary of Biblical Imagery* (Downers Grove, Illinois, USA; Leicester, England: InterVarsity Press, 1998).

Esther Starobinski-Safran, „Reflecții la tema călătoriei în exegeza rabinică a legării lui Isaac” în Mireille HADAS-LEBEL, Esther STAROBINSKI-ŞAFRAN, *Incursiuni în iudaismul antic – exegeze, filozofie, istorie* (București: Hasefer, 2005).

D. Moody SMITH, *New Testament Theology – The Theology of the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Daniel J. THERON, *Evidence of Tradition* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1980).

Frank THIELMANN, *Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005).

The Sufficiency of Scripture in Biblical Counseling

Andrei SAVA

Trinity Community Church, USA

andreisava2002@yahoo.com

Abstract

Since the 1950s there have been many different views of how the Christian faith relates to psychology. Three groups have been though more prominent throughout these last six decades. One is the secular psychology camp, which believes that the Bible is completely irrelevant to counseling. Another group is biblical counseling, which believes that even though the Bible is not exhaustive, the Bible is relevant and sufficient for counseling. And the third group, as you might rightly deduct, is a blend between the first two, and believes that the Bible is relevant to counseling but insufficient for it and take their cures from secular psychology. In this article, I will suggest that the most effective, Christ-centered and eternally life-transforming model of counseling is the Biblical counseling one. I will try to bring arguments both from the Scripture and from the public square regarding the reliability and sufficiency of this model. Even though I am aware of the benefits of secular psychology in our society, I will try to argue that psychology, at its core is a philosophy that is build on quicksand and even though its observations and data could be useful in counseling, its theories and methods are incosistent and superflous. Giving the limited scope of this article, my desire is at the minimum to encourage the reader to be more vigilant and cau-

tious regarding psychology, and to hopefully excite him to have a high view of the Word of God and dig deeper into it, to realize its tremendous wealth and relevance to the greatest problems of the human soul.

Keywords

counseling, Scripture, psychology, soul, society

How do destructive people become constructive? How do out-of-control people become fruitfully self-controlled? How do rigid people become flexible? How do hopeless people grow in hope? How do angry people learn to make peace? And even before we can ask How? We must ask, Why are troubled people troubled? What's wrong with us?¹

Is Scripture sufficient to inform all the possible counseling situations in this fallen world? The implications of such a question are huge.

A brief history of counseling debates and the sufficiency of Scriptures

The debate revolves around the relationship between an understanding of hard problems, the nature of counseling, the contents of Scripture, and the role of secular psychology. How we answer the question about the *sufficiency* of Scripture ultimately describes our understanding of the *content* of Scripture and defines the *kind of literature the counselors should use to help them helping others* – *whether theological or psy-*

¹. David Powlison, "The Sufficiency of Scripture to Diagnose and Cure Souls," *The Journal of Biblical Counseling*, Spring 2005, 1.

chological in nature. Obviously Christians have disagreed about this question at times.

The debate began in the late 1960s with the work of Jay Adams. By the time Adams began to write about counseling, it had been over a century since a Christian had written a book explaining how to use the Bible as *the* source of wisdom to people with their counseling related problems – Ichabod Spencer’s book *A Pastor’s Sketches*. Even though we don’t have the space to deal with what led to this situation, is enough to say that by the middle of the 20th century *most Christians did not believe that the Bible was a book that was pointedly relevant* for the kinds of conversations that happen when counseling someone with difficult problems.²

Due to the rapid rise of liberal theology and mainstream psychology, the Christian effort to help people with their problems had basically become a conversation about *how much and what kind of secular psychology to add to the inadequacies of Scripture* to offer “real” help. This conversation turned into a debate with the groundbreaking ministry of Adams, a graduate of John Hopkins University with a PhD from University of Missouri. His central contribution to Christian counseling was a bold and controversial claim that the task of counseling was a theological enterprise that should be primarily informed by a commitment to God’s Word. He further argued that any attempt by the discipline of psychology to address counseling-related issues must be judged according to biblical standards rather than secular ones. Listen to a quote from

^{2.} Heath Lambert, “Introduction,” in *Counseling the Hard Cases*, ed. Stuart Scott and Heath Lambert (Nashville: B&H, 2012), 3-4.

Adam's first book, *Competent to Counsel*, that launched the official biblical counseling movement:

All concepts, terms and methods used in counseling need to be re-examined biblically. Not one thing can be accepted from the past (or the present) without biblical warrant... I have been engrossed in the project of developing biblical counseling and have uncovered what I consider to be a number of important scriptural principles. It is amazing to discover how much the Bible has to say about counseling, and how fresh the biblical approach is. The complete trustworthiness of Scripture in dealing with the people has been demonstrated. There have been dramatic results.... Not only have been people's immediate problems been resolved, but there have also been solutions to all sorts of long-term problems as well... The conclusions in the book are not based upon scientific findings. My method is presuppositional. I avowedly accept the inerrant Bible as the standard of all faith and practice. The Scriptures, therefore, are the basis, and contain the criteria by which I have sought to make every judgment.³

Since the 1950s there have been many different views of how the Christian faith relates to psychology (one good book on that topic is Eric Johnson's *Psychology and Christianity: Five Views*, from IVP Academic Publishing company). Three groups have been though more prominent throughout these last six decades.

One is the secular psychology camp, which believes that the Bible is completely irrelevant to counseling. Another group is biblical counseling, which believes that the Bible is sufficient for counseling. And the third group, as you might rightly deduct, is a blend between the

³. Jay Adams, *Competent to Counsel* (Grand Rapids: Zondervan, 1970), xviii-xxi.

first two, and believes that the Bible is relevant to counseling but insufficient for it, and they take their cures from secular psychology.

In this article, I will suggest that the most effective, Christ-centered and eternally life-transforming model of counseling is the Biblical counseling one. I will try to bring arguments both from the Scripture and from the public square regarding this model.

Biblical arguments for the Sufficiency of Scripture

Biblical texts

What exactly do I mean when I say that the Bible is sufficient? According to the Concise Oxford Dictionary of Current English, “sufficiency” may be defined as “sufficing, adequate, especially in amount or number to the need, enough.” It is adequate, ample, and abundant. It meets the need. It fulfills God’s purpose for it. It is not deficient or scanty. The biblical counselor believes that the Word of God is adequate for the task of counseling. In fact, he believes that it contains everything needed for a person to achieve God’s goals of loving Him and others. To illustrate this, let me direct you to a few key passages:

2 Timothy 3:14-17 *“But as for you, continue in what you have learned and firmly believed. You know those who taught you, and you know that from childhood you have known the sacred Scriptures, which are able to give you wisdom for salvation through faith in Christ Jesus. All Scripture is inspired by God and is profitable for teaching, for rebuking, for correcting, for training in righteousness, so that the man of God may be complete, equipped for every good work.”*

Some have argued that this text cannot be used as an argument for the Bible's sufficiency in dealing with counseling cases, especially the hard ones, and they claim that the Bible is just sufficient to make us wise for salvation. Still, here is what David Powlison a former psychologist, and a Harvard graduate, says:

Scripture proclaims itself as that which makes us "wise unto salvation". This is a comprehensive description of transforming human life from all that ails us. This same passage goes on to speak of the Spirit's words as purposing to teach us. The utter simplicity and unsearchable complexity of Scripture enlightens us about God, about ourselves, about good and evil, true and false, grace and judgment, about the world that surrounds us with its many forms of suffering and beguilement, with its opportunities to shed light into darkness. Through such teaching, riveted to particular people in particular situations, God exposes in specific detail what is wrong with human life. No deeper or truer or better analysis of the human condition can be concocted.⁴

If you are familiar with Paul's letters and the context of 1 Timothy you would know that when he refers here to the term "salvation", Paul is not referring necessarily to the moment of becoming a Christian, but to the process of sanctification. In other words, Jesus intends to redeem his people from all of the problems of life but in most cases this is not an instantaneous event. Salvation – with the idea of sanctification – happens in a process, and the believer is "trained in righteousness". The Scriptures impart instruction (teaching), makes us aware of our problems (reproof) and are profitable for pointing in the direction of positive change (correction). Actually, these categories are required elements of

⁴. David Powlison, "Is the Adonis Complex in Your Bible?" *The Journal of Biblical Counseling* 22, no. 2 (2004): 43.

any decent counseling theory (religious or secular). All counseling theories or models contain some sort of apprehension regarding what is wrong with people (a “diagnosis” or version of *reproof*); what should be right (a goal of healthy humanness – a version of *correction*) some process of communicating that understanding; and some theory of what the change process might look like (“*teaching*” and “*training*”). To say that the Bible is profitable for these things is actually saying that the Scripture is profitable for counseling.⁵

2 Peter 1:3-4 *“His divine power has given us everything required for life and godliness through the knowledge of him who called us by his own glory and goodness. By these he has given us very great and precious promises, so that through them you may share in the divine nature, escaping the corruption that is in the world because of evil desires.*

Ed Bulkley, in a book he wrote on biblical counseling, described this passage as one that clearly affirms the sufficiency of Scripture for counseling. Here is what he said:

A necessary presupposition of biblical counseling is that God has indeed provided every essential truth the believer needs for a happy, fulfilling life in Christ Jesus. It is the belief that God has not left us lacking in any sense. The apostle Peter states it emphatically... Note the word everything. God has provided absolutely everything man needs for physical and spiritual life. This is a primary consideration. If Peter is correct, then God has given us all the information we need to function successfully in this life. Every essential truth, every essential principle, every essential technique for solving human problems has been delivered in God’s Word.⁶

⁵. Lambert, *Counseling*, 12.

⁶. Ed Bulkley, *Why Christians Can’t Trust Psychology* (Eugene, OR: Harvest

Thus, biblical counselors believe that Christians possess everything necessary to help people with their *nonmedical* problems. Peter does not teach that Christians have access to everything there is to know about everything but that we have access to everything *necessary*. We possess everything *essential*.

Everything we need to become partakers of the divine nature has been provided for us in His precious and magnificent promises, the Word of God. Everything we need for sanctification (the changing of our heart and life from the old to the new) is available to us. Change is accomplished through God's Word as we interact with it in faith. Indeed the Word of God is the only tool that can disclose the hidden motives of our hearts.

Hebrews 4:12 *"The Word of God is living and active and sharper than any two-edged sword, and piercing as far as the division of soul and spirit, of both joints and marrow, and able to judge the thoughts and intentions of the heart."*

The writer of Hebrews tells us here that "only the mirror of the Word has the power to enlighten blind eyes to motives and attitudes. Even the most sensitive and discerning of counselors cannot judge or absolutely know the heart. Nothing reveals hidden motives and intentions but the Word, which is sufficient for godly change engendered by candid self-evaluation."⁷

House, 1993), 268.

⁷ Elyse Fitzpatrick, "The Philosophy of Biblical Counseling," in *Women Helping Women – A Biblical Guide to the Major Issues Women Face*, ed. Elyse Fitzpatrick and Carol Cornish (Eugene, OR: Harvest House, 1997), 19-20.

The Word of God is not just a dead book with a bunch of nice, out dated stories that don't have any relevance for today's world, but it describes itself as being living, active and powerful in a spiritual manner. The Holy Spirit uses God's Word to bring stony and dead hearts to life and make us alive in Christ and sanctify us. In every area of darkness, despair and desolation, the Word of God brings true light and real life.

A right perspective over science

What about the scientific knowledge that's not covered in the Bible? For example, the Bible doesn't give instructions on how to repair a car or develop a vaccine for polio. Do biblical counselors believe that scientific information from outside of the Bible is insignificant? Of course not! Biblical counselors believe that the blessings of true science are part of God's common grace. Hence, the biblical counselors will draw upon the knowledge gained in the medical sciences when they are searching for answers to perplexing behavior.

But it is very important to recognize that not all disciplines that go by the name "science" are true science. Some of these disciplines are really philosophies and I believe that psychology is one of them. John MacArthur rightly states that "Modern psychologists use hundreds of counseling models and techniques based on a myriad of *conflicting theories*, so it is impossible to speak of psychotherapy as if it were a *unified and consistent science*."⁸

⁸. John MacArthur, *Our Sufficiency in Christ* (Dallas: Word Publishing, 1991), p. 64.

The belief that psychology is scientific is problematic for Hilton Terrell too, who holds a doctorate in psychology and is an M.D. He believes that the study of the soul, which is the definition of the term *psychology*, is scientifically impossible:

The nonmaterial aspect of us, however you wish to carve it up, cannot be known – other than by introspection, which the Bible itself tells us is not a trustworthy thing to lean upon, and by the elucidation of the Scripture itself... the mind is impervious to outside observation [and by definition], beyond the pale of the natural sciences which require something to have material existence – to be measured and studied.⁹

This bankruptcy of psychology was dramatized by a Stanford professor of psychology and law and a dozen friends who presented themselves at mental hospitals in 1973:

All repeated exactly the same opening words, “I feel empty,” or “I feel hollow.” Following this admission, they acted normally. They related to others as they would ordinarily. All were admitted. The length of stay in the hospitals was between seven and fifty-two days. Requests for release on the basis that they were normal were viewed as confirmatory signs of illness. Those who spent a portion of their hospital stay writing about their time were labeled as obsessive and compulsive... When released, all retained the diagnosis “schizophrenic” with the added note, “in remission.”¹⁰

Even *Time* magazine run several front-cover stories throughout the years in which they’ve questioned the scientific validity of psycholo-

⁹. Hilton Terrell as cited in Mark Horne, “The Battle for the Babble”, *World Magazine*, July 3, 1993, 11.

¹⁰. Richard Ganz, *Psychobabble: The Failure of Modern Psychology and the Biblical Alternative* (Wheaton, IL: Crossway, 1993), 47.

gy. Almost two decades ago, one of the front-cover story was entitled *Is Freud Dead?* The writer Paul Gray examined several of the critiques of Freud's systems and concluded that in light of modern developments, new discoveries "raise doubts not only about Freud's methods, discoveries and proofs and the vast array of therapies derived from them, but also about the lasting importance of Freud's description of the mind."¹¹ Frank Sulloway, a scholar of science history at M.I.T. is quoted as saying, "Psychoanalysis is built on quicksand."¹² Although many therapies are not Freudian *per se*, his influence on mental health practices are profound. "If Freud's theories are truly as oozy as his critics maintain," Gray asked, "then what is to keep all the therapies indebted to them from sinking into oblivion as well?" Gray continued, "What Freud bequeathed *was not* (despite his arguments to the contrary), *nor has yet proved itself to be, a science.*"¹³

Thomas Szasz, a famous professor of Psychiatry at the State University of New York Health Science Center, is an outspoken critic of psychotherapy and the entire philosophy of mental illness. He writes, "I am convinced that psychiatric explanations and interventions are fatally flawed and that, deep in their hearts, most people think so too."¹⁴

Elyse Fitzpatrick was pointing out that those who support a psychological philosophy cannot even decipher the truth about psychology.

^{11.} Paul Gray, "The Assault on Freud," *Time*, November 29, 1993, 46-51.

^{12.} *Ibid.*, 49.

^{13.} *Ibid.*, 51.

^{14.} Thomas Szasz, *Insanity: The Idea and Its Consequences* (New York: John Wiley & Sons, 1987), 5.

As former psychologist Richard Ganz writes, "Clinical psychology comes to no consensus in its view of human beings – with one critical exception. It is unified in its belief that people are free from God."¹⁵

At one time Freud was considered the ultimate source. Now most psychologists look upon Freud's theses as fallacious. Which of the many schools of psychology is right? Behavior Modification, Person-Centered Therapy, Rational-Emotive Therapy, Gestalt Therapy, Existential Psychotherapy, Transactional Analysis, Family Therapy, or Multimodal Therapy? These are all major systems of therapy that are up and down in the waves of popularity, like tides. This is affirmed by Raymond J. Corsini in *Current Psychotherapies*, which is a textbook for psychology students:

... the field of psychotherapy is in constant ferment and change. "Minor" systems begin to become more popular. "Major" systems begin to fade. Some systems begin to change. Splitting occurs with contending groups heading rival viewpoints. New ideas, new concepts, new views which amount to complete new systems, arise. In illustration of this, there are currently at least 250 innovative systems of psychotherapy in existence [year 1997].¹⁶

He goes on to say,

It is important to note that what some authority considers to be psychotherapy may be completely different from how another person sees the process. There is no way to settle any differences; so even though A and B may be doing completely different and contradictory things, both are doing psychotherapy. We come to the same conclusion as

^{15.} Ganz, *Psychobabble*, 30.

^{16.} Raymond J. Corsini, *Current Psychotherapies*, 3rd ed. (Itasca: F.E. Peacock Publishers, 1984), preface.

Lewis Carroll in his *Through the Looking Glass*, that a word means what you want it to mean.¹⁷

Isn't that astonishing? Corsini, a prominent figure in the psychotherapy, acknowledges that there is *no absolute truth* in this so-called science! What kind of scientist writes disclaimers on his ability to distinguish absolute truth? Is it wise to wholeheartedly embrace a philosophy as though it were a science? Just because psychology has trained "experts" using therapeutizing terminology and theories doesn't make it a science. It is in fact a philosophy. Norman Geisler and Paul Feinberg define philosophy in this way:

... we would learn that the word philosophy comes from two Greek words which mean "loving wisdom". This idea of wisdom was central in the thought of the ancients. In this view of philosophy, the primary role of philosophy was ethical education. That is, philosophy was to teach the good life.¹⁸

Psychologists are seeking to teach people how to live "the good life." It is in this area that psychology is in competition with the Bible. It seeks to answer such questions as, Who is man? What are his problems? And, how should we live? Because psychology claims to answer these questions it is a philosophy, not a science.

Long ago, Jesus made some very radical affirmations saying that He is the Truth, the Life and The way and asked His Father to sanctify us in the Truth, His Word being the Truth. Does the church that He shed

¹⁷. Idem.

¹⁸. Norman Geisler and Paul Feinberg, *Introduction to Philosophy: A Christian Perspective* (Grand Rapids: Baker, 1980), 13.

His precious blood for need the ideologies of atheists? Must His followers now turn to Sigmund Freud, Alfred Adler, Carl Rogers, or B.F. Skinner for abundant life? Is there no longer any source of absolute truth for the believer? Do Christians believe that words simply mean what you want them to mean? Wouldn't the majority of Christians respond to these questions with an impassioned NO? Most Christians believe that there is a truth that can be known, and that truth comes from God.

Common Criticisms to the Sufficiency of the Bible

- **"If it works, it might be true.."**

Most people today tend to judge truth on the basis of pragmatism. This means that they believe that something is true *if it works*. "The error of pragmatism," says John MacArthur, "is that it regards methodologies that 'work' as more important and more viable than those that are biblical."¹⁹ Truth however cannot be determined by our subjective experiences, nor by what "works." Truth cannot be determined by whether something appeals to our reason or not (Prov. 3:5). Our reason must be informed by our faith. According to Augustine, faith is a prerequisite for the full understanding of God's revelation. Unless we truly believe, our understanding will be partial and distorted. We must learn to discern truth and error solely on the basis and through the lenses of Scripture. David said the following things about the Word of God: "The law of the Lord is perfect, restoring the soul; the testimony of the Lord is sure, making wise the simple. The precepts of the Lord are right, rejoicing the heart; the commandment of the Lord is pure, enlightening the eyes... the

¹⁹. MacArthur, *Our Sufficiency*, 151.

judgments of the Lord are true; they are righteous altogether (Psalm 19:7-9).

- **“The Bible doesn’t talk in scientific/academic terms”**

The Bible presents a diverse assortment of communication styles. God reveals himself to us in the pages of his Word in a dynamic package of history, parables, proverbs, poetry, prophecy, song, letters, and apocalyptic literature. He does that because he wants to speak to people in ways that are deeply powerful, emotional, wise, and compelling. His words are accessible to a broad spectrum of people. That’s why you have more people sitting in their living rooms and reading the Bible instead of *The Journal of Psychology*. No matter how insightful a scientific text may be, it will never have the power to affect the soul in the way God’s more colloquial manner of speech does. In addition to these powerful characteristics, the form and the style of the Bible in no way undermine its power to communicate authoritatively. Texts do not need to be scientific to be authoritative, profound, precise, and relevant for counseling. Such a sense of authority, profundity, precision, and relevance is only lost to those who come to the text with an *a priori* belief that unscientific forms of discourse are inherently less valuable.²⁰

In the *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* secular professionals applied secular labels to life problems. These labels sound official and scientific: agoraphobia, borderline personality disorder, oppositional defiant disorder, and the like. Though they have a technical ring, these labels describe behaviors repeatedly observed by many others. The Bible describes the same kinds of problems, but it uses different

²⁰. Lambert, *Hard Cases*, 18.

language: fear, pride, cravings, disobedient to parents, and things like these. The Bible's concrete language is closer to the actual observations. Differences in nomenclature do not amount to denials of observations.

What happens when Christian counselors begin with the nomenclature used by secular psychologists? They feel frustrated when they come to Scripture because the Bible does not address problems they learned in their interaction with the secular psychology. Biblical counselors, on the other hand, start with the Bible and desire to use the sort of language God uses – concrete, vivid, oriented to issues of good and evil, true and false, right verses wrong.

Lambert points out how “the divergence of language reveals different starting points. For example, the term *bulimia* does not appear in the Scriptures, but this does not preclude God from talking about a problem like this in different language. The Bible regularly uses the categories of sinful desire, works of the flesh, and lusts of the flesh. The “bulimic” vacillates between sinful cravings for thinness and sinful cravings for the comforts of food. The bulimic's gluttony and self-induced vomiting describes the oscillation. When understood in this light, the Bible's language is far more profound than the secular label. The Bible makes sense of both poles of bulimic behavior (bringing and purging) and connects the extremes of behavior to life lived before the face of God.”²¹

- **“The Bible doesn't say everything about what we could know”**

²¹. Lambert, *Hard Cases*, 19.

This is a true criticism towards the Bible and is important to note the fact that the Bible itself doesn't make the claim that is "exhaustive." Scripture does not provide Christians with all the information we *desire* but rather with the understanding we *need* to do counseling ministry. It's true that the Bible doesn't speak about how the neurons work, or how the brain synthesizes mathematical or emotional information, or the types of memory, or the best way to conceptualize personality traits, BUT in reality and practice none of these factors are pivotal in whether the counseling succeeds or fails. What is pivotal in such situations is access to the power of God through His Word. Anyone who has relied on God's Word as the sufficient source of wisdom and dug deep into the well of its wisdom to find answers for the problems of life know the truth of this assertion.

What Now?

Every counseling system is, essentially, a worldview which presents its own understanding about how life works best and how best to help someone make changes in his life consistent with that worldview. Biblical counselors believe that the Scripture holds its own against any other worldview out there. We also believe that since the biblical worldview comes from God is superior because is TRUE.

The Lord himself describes His Word as perfect, sure, right, pure and true (see Ps. 19, Ps. 119). It is the standard by which all other knowledge must be measured. We read in Ps. 119:128, "I esteem right all Thy precepts concerning everything." Therefore, God's definitions and cate-

gories should be the criterion that we must use to distinguish truth from error. Not our experience (“but I felt good”), not our pragmatism (“but it worked”), not our reason (“but I like my own way of thinking”), but rather God’s revelation.

In addition to be *recipients* of TRUTH we have a responsibility to be good *sources* of TRUTH. Listen to what A.W. Tozer said, “No man has the right to offer advice who has not first heard God speak. No man has any right to counsel others who is not ready to hear and follow the counsel of the Lord. True moral wisdom must always be an echo of God’s voice. The only safe light for our path is the light which is reflected from Christ, the Light of the World.”

John MacArthur says:

“It is reasonable for people to seek medical help for a broken leg, dysfunctional kidney, tooth cavity, or other physical malady. It is also sensible for someone who is alcoholic, drug addicted, learning disabled, traumatized by rape, incest, or severe battering to seek some help in trying to cope with the trauma. Certain techniques of human psychology can serve to lessen trauma or dependency and modify behavior in Christians or non-Christians equally. There may also be certain types of emotional illnesses where root causes are organic and where medication might be needed to stabilize an otherwise dangerous person. These are relatively rare problems, however, and should not be used as examples to justify this indiscriminate use of secular psychological techniques for essentially spiritual problems. Dealing with the physical and emotional issues of life in such a way is not sanctification!”²²

²² MacArthur, *Our Sufficiency*, 58-59.

He goes on to say, "True psychology ('the study of the soul') can be done ONLY by Christians, since only Christians have the resources for the understanding and the transformation of the soul." The secular discipline of psychology is based on unbiblical assumptions: that human nature is basically good; people have the answers to their problems inside them; the key to understanding and correcting a person's attitudes and actions lies somewhere in his past; human problems can be purely psychological in nature – unrelated to any spiritual or physical condition; Scripture, prayer, and the Holy Spirit are inadequate and simplistic resources for solving certain types of problems. Thus, MacArthur adds, "it is capable of dealing with people only superficially and only on the temporal level. Scripture is the manual for all "soul work" and is so comprehensive in the diagnosis and treatment of every spiritual matter that, energized by the Holy Spirit in the believer it leads to making one like Jesus Christ. This is the process of biblical sanctification."²³

People who don't see the Bible sufficient fail to understand that all problems in living – emotional, mental, relational, behavioral – have a spiritual core. When problems are understood in the light of Christ's light, it is psychology – not Scripture – what is truly insufficient to help people.

Let me end this lecture by letting David Powlison inquiring about our appreciation of God's Word: "What do you see when you look at your Bible? Do you see a book crammed with relevance? Do you see a book out of which God bursts as He speaks to what matters in daily life? Is your Bible packed with application to the real problems of real people

²³. MacArthur, *Our Sufficiency*, 58-62.

in the real world: inexhaustible, immediate, diverse, and flexible? Or is the Bible relatively thin when it comes to addressing human struggles?"²⁴

God's Word never changes, so the one who seek to give counsel from the Bible has the confidence that was true yesterday, is true today and will be true tomorrow. In the Bible, we have everything essential for counseling ministry. We have CHRIST. The Bible is sufficient, because CHRIST IS SUFFICIENT and God shows us in His Word how to encounter him in all of life's complexities. Biblical counselors trust they have what they need for counseling because they believe the promise of these resources in the faithfulness of God in Christ.

²⁴. David Powlison, "Do You See?", *The Journal of Biblical Counseling*, vol. XI, no. 3, Spring 1993, 3.

Further readings

Eric Johnson, ed., *Christianity and Psychology: Five Views*, 2nd edition (Grand Rapids: IVP, 2010).

Heath Lambert and Stuart Scott, *Counseling the Hard Cases: True Stories Illustrating the Sufficiency of God's Resources in Scripture* (Nashville: B&H, 2012)

John MacArthur, *Our Sufficiency in Christ* (Dallas: Word Publishing, 1991)

Paul David Trip, *Instruments in the Redeemer's Hands: Helping People in Need of Change* (P&R, 2002)

David Powlison, *Seeing with New Eyes*, (P&R, 2003)

John MacArthur, ed., *Counseling: How to Counsel Biblically?* (Thomas Nelson, 2005)

Jay Adams, *Competent to Counsel* (Zondervan, 1986).